

ANNO XCIII N. 132

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



DICEMBRE 1972

Gli studi pubblicati in questo Bollettino costituiscono gran parte delle comunicazioni presentate al XII Convegno di Studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, *tenutosi a Torre Pellice il 29, 30, 31 agosto 1972.*

Per la storia dell'inquisizione a Firenze nella seconda metà del secolo XIII

Ricostruire la storia dell'inquisizione a Firenze nel secolo XIII non è agevole; alla carenza ormai ben nota di una documentazione specifica, si unisce la difficoltà di reperire il materiale rimasto. Non esiste infatti, per questo periodo, nessun fondo archivistico che raccolga gli atti più o meno riconducibili all'attività del tribunale dell'inquisizione; di qui la necessità di una paziente ricerca fra i rogiti dei notai e le carte degli innumerevoli conventi soppressi.

La dispersione del materiale archivistico, se può essere imputabile alla difettosa strutturazione di tutta quanta l'impalcatura inquisitoriale, non coinvolge minimamente il funzionamento tutt'altro che deficitario dell'inquisizione francescana. I frati minori avevano assicurato una certa continuità all'attività inquisitoriale svolta in precedenza dai domenicani (1) anche se si ponevano in diverso rapporto con la realtà politica cittadina e operavano in un contesto storico chiaramente diverso. La consistenza delle forze eterodosse infatti, era andata gradatamente sfaldandosi; il movimento cataro aveva irrimediabilmente concluso la sua grande avventura e nessun'altra corrente ereticale sembrava avere un rilievo tale da procurare soverchi fastidi ai difensori dell'ortodossia.

Una tale situazione non poteva non determinare un certo cambiamento di prospettive all'interno del tribunale dell'inquisizione e se a questo si unisce il complesso gioco di potere delle varie fazioni fiorentine, non stupisce rintracciare nell'attività inquisitoriale dei francescani profonde tracce che ne testimoniano la compromissione con le speculazioni economiche di alcune influenti famiglie fiorentine. Ed è proprio in questo contesto che devono essere inserite le condanne postume pronunciate nel volgere di pochi anni contro Farinata e Bruno degli Uberti. Dagli atti della loro condanna emerge un dato di un certo interesse; gli ufficiali dell'inquisizione, le persone cioè che coadiuvavano l'opera degli inquisitori a cui spettava di diritto un terzo dei beni confiscati, appartenevano alle famiglie più autorevoli di Firenze; si fa riferimento, infatti, a « domino Fresco de Fre-

(1) Innocenzo IV, con la bolla del 30 maggio 1254, assegnava agli inquisitori francescani la provincia di Tuscia, cfr. *Bullarium Franciscanum*, vol. I, Roma 1759, p. 740.

scobaldis, domino Gentile de Circulis » (2), « domino Neri Bardi, domino Gherardino de Cerchis, domino Monte de Bagnensibus, domino Locto Bertacci de Tornaquincis, domino Paciolla de Cappiardis » (3).

Non è azzardato supporre quindi che gli ufficiali dell'inquisizione intendessero la loro carica non tanto una difesa per l'ortodossia quanto piuttosto una grossa leva a vantaggio dei rispettivi interessi economici. Se si tiene conto poi che il rimanente dei beni confiscati agli eretici confluiva anche nelle casse del comune ed in quelle dell'inqnisitore, appare evidente quale grossa impresa economica fosse divenuto il tribunale della fede; non si può pensare di escludere da questo gioco neppure l'inquisitore dal momento che egli stesso aveva ottenuto dal papa l'autorizzazione a vendere i beni dei condannati se, entro tre mesi dall'emissione della sentenza, il comune non vi avesse provveduto. Di questo privilegio non esitò a servirsi lo stesso Salomone da Lucca (4) quando direttamente si incaricò della vendita dei beni di Chiaro Mainetti (5). Da parte sua nemmeno il comune sottovalutava gli introiti che provenivano da questo mercato ed aveva affidato infatti a Lapo degli Adimari la tutela dei suoi interessi e la liquidazione dei beni confiscati (6). Parte di questi proventi vennero impiegati dalle autorità fiorentine anche per la costruzione di un muro nei pressi del ponte di Rubaconte (7).

È possibile rintracciare lo stretto legame tra l'inquisizione e gli interessi economici di certe famiglie fiorentine anche nel fatto che spesso non ci si limitava alla confisca dei beni ancora in possesso del condannato o della sua famiglia, ma si procedeva all'esproprio perfino nei casi in cui le sostanze erano già state vendute ad altri. Questo abuso nelle confische doveva avere provocato un certo malcontento nella città se il papa Martino IV, con la lettera del 22 novembre 1282, si vide costretto ad intervenire interdicendo all'inquisitore fiorentino la confisca dei beni alienati fino a quando la colpevolezza del venditore non fosse stata largamente provata (8).

In seguito però, i fiorentini furono in grado da soli di difendersi dal gioco ormai evidente dei processi postumi e delle relative confische; inserirono infatti, nei contratti di acquisto una clausola che dava al compratore la garanzia di indennizzo nel caso in cui i beni acquistati fossero stati oggetto di confisca (9).

---

(2) N. Ottokar. *La condanna postuma di Farinata degli Uberti.* in « Archivio Storico Italiano » 67 (1919) p. 162.

(3) Cfr. doc. n. 4.

(4) Salomone da Lucca fu inquisitore in Firenze dal 1281 al 1285. Cfr. Mariano d'Alatri, *Archivio, offici e titolari dell'inquisizione toscana verso la fine del Duecento,* in « Collectanea Franciscana » 40 (1970) p. 189.

(5) Cfr. doc. n. 2.

(6) Cfr. doc. n. 1

(7) Cfr. doc. n. 7.

(8) *Bullarium Franciscanum,* vol. III, Roma 1765, p. 497-98.

(9) Archivio di Stato di Firenze, *Diplomatico, S. Maria Nuova,* 1285, 24 aprile.

La speculazione economica all'ombra del tribunale ecclesiastico continuava anche con i successori di Salomone da Lucca i quali giungevano a pretendere dai priori il diritto di poter collocare in beni immobili quello che loro spettava dalle confische (10).

D'altra parte ormai il denaro era divenuto un elemento insostituibile nella vita degli inquisitori francescani, sia per il modo in cui erano coinvolti nella situazione politica di Firenze, sia per il loro inserimento nel meccanismo delle rivalità e delle speculazioni che caratterizzavano la vita fiorentina alla fine del secolo XIII.

Dinora Corsi

(10) *Le consulte della Repubblica fiorentina*, ed. A. Gherardi, vol. II, Firenze 1896, p. 657.

DOCUMENTI

1. - 1284, 2 marzo (Stile dell'Incar., computo fior.) — *Gigliolo dei Macherufi, podestà di Firenze, il Consiglio Generale dei Trecento, il Consiglio Speciale dei Novanta e le Capitudini delle Arti Maggiori nominano Lapo degli Adimari « sindicum, procuratorem et nuntium specialem » del Comune per quanto concerne la liquidazione dei beni confiscati ai Patarini e ad altri eretici.* — Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, S. Maria degli Angeli.

Hoc est exsemplum cuiusdam instrumenti cuius tenor talis est.

In Dei nomine amen. Sue salutifere incarnationis anno millesimo ducentesimo octuagesimo quarto, indictione tertia decima, die secundo martii, generali consilio trecentorum et speciali nonaginta virorum et capitudinum septem maiorum artium civitatis Florentie, precona convocatione campaneque sonitu, mandato nobilis viri domini Gilioli de Macherufis, potestatis civitatis et comunis Florentie, in palatio eiusdem comunis, more solito congregatis, in ipso eodem consilio predictus dominus potestas, in presentia, et voluntate ac expresso consensu dominorum priorum artium et consilii antedicti, et ipsi domini priores, consiliarii et capitudines unanimiter et concorditer cum domino potestate predicto pro se ipsis et dicto comuni, et nomine et vice ipsius comunis fecerunt, constituerunt et ordinaverunt eorum et dicti comunis sindicum, procuratorem et nuntium specialem Lapum, filium condam domini Manfredi de Adimaribus, civem florentinum, licet absentem, ad nanciscendum, aprehendendum et retinendum tenutam et corporalem possessionem omnium et singulorum bonorum et rerum et possessionum cuiuslibet patareni vel heretici, quocumque nomine censeatur, de mandato vel assensu potestatis, sive rectoris civitatis Florentie, vel vicarii seu assessoris sui, seu inquisitoris pravitatis heretice, aut officialium dicti comunis, qui sunt, vel pro tempore fuerint, ad dictum officium inquisitionis contra hereticam pravitatem exequendum, sive ipsi patareni vel heretici vivi fuerint, sive defuncti, nec non ad omnia et singula bona ocupanda, retinenda et possidenda, que confiscata sive publicata sint, et confiscanda sive publicanda in futurum fuerint, occasione criminis hereseos, vel assignata sive declarata generaliter, sive specialiter, eidem sindico per quemcunque inquisitorem pravitatis premisse, sive illa bona fuerint patarenorum vel hereticorum, sive credentium hereticorum erroribus sive receptatorum aut fautorum vel defensorum ipsorum patarenorum vel hereticorum sive quorumcunque aliorum, qui in premissum, sive circa premissa crimina, quolibet conmiserunt vel comisisse dicantur; et ad exigendum cum effectu omnes et

singulas condempnationes factas et faciendas in posterum, occasione criminis predicti, et penas ad quas prenominate persone solvendas se obligaverunt vel oblibaverint, et hoc tam ab illis personis que condempnate sunt vel fuerint vel que se ad penas solvendas obligaverunt vel obligaverint, quam ab illis qui fideiussores steterint pro eisdem, et ad ipsa bona, possessiones et res et quamlibet earum, de assensu predicti domini potestatis seu rectoris, vel eius vicarii, seu inquisitoris pravitatis predicte distraendum, vendendum et alienandum pro pretio quod ipse sindicus habere poterit vel concordabit. Et ad locandum et pretium et pensionem recipiendam et confitendam et ad ipsam pecuniam redactam ex pretio vel pensionibus ipsorum bonorum et rerum sive possesionum nec non ex condempnationibus sive penis premissis distribuendum secundum constitutiones papales, de consensu inquisitoris prefate pravitatis, que pro tempore fuerint, dando comuni Florentie partem ipsi comuni contingentem ex ea, et ad promictendam ecclesiasticam defensionem nomine comunis Florentie et penam et interesse, et omnia que in talibus contractibus consueverunt apponi et videbitur convenire, et cum hiis qui emere vel conducere vellent ea sive voluerint, predictus sindicus concordabit, statuentes etiam quod ipse iam dictus sindicus per alium qui sibi videbitur possit omnia et singula exsercere premissa, ac etiam possit dictum sindicatus officium exsercere et facere ad omnia et singula que conceduntur et permictuntur per constitutiones papales editas contra hereticam pravitatem, et per iura communia, nec non promictentes nomine nomine (*sic*) suo et comunis Florentie proprio rata et firma habere omnia et singula que predictus sindicus per se, vel per alium, fecerit de predictis, vel aliquo predictorum, aut eorum vel alicuius eorum occasione.

Presentibus testibus domuno Johanne de Rossano, iudice et collaterali assessore dicti domini potestatis Cardinale Benincase, precone dicti comunis, et Guidone Albarelli, nuntio palatii, et aliis etc.

Ego Bonsegnore olim Guççi, civis Mutinensis, imperiali auctoritate notarius et nunc consiliorum et infrascriptorum sindicatus dicti comunis scriba, hiis omnibus interfui et ea publice scripsi.

Ego Marchus olim Consilii de Florentia, imperiali auctoritate publicus notarius, et tunc predicti inquisitoris scriba existens, autenticum huius exempli vidi et legi et quicquid in eo inveni, nicchil addando (*sic*), vel mutando, quod sensum mutet vel intellectum, hic fideliter exsemplavi et ideo me publice subscripsi.

Ego Ormannus Banci Ormanni, imperiali auctoritate iudex ordinarius publicusque notarius florentinus, exsemplar huius exsempli vidi et legi, et quicquid in eo reperi, preter signum dicti Marchi notarii, hic fideliter exsemplando transcripsi, nicchil adando (*sic*) vel diminuendo quod sensum vel intellectum mutet, ideoque subscripsi et publicavi.

2. - 1285, 1 marzo. — *L'autorità secolare, a tre mesi dalla condanna per eresia del defunto Chiaro Mainetti, non ha ancora provveduto alla venvita dei beni confiscati; pertanto se ne incarica direttamente l'inquisitore, « secundum quod mandant apostolica constituta », vendendo i terreni a*

Chiaro, monaco dell'abbazia Vallombrosana di San Salvi. — Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, Badia di Ripoli.

In Dei nomine amen. Frater Salomon de Luca, Ordinis Minorum, auctoritate Apostolica inquisitor heretice pravitatis.

Cum de mandato suo essent per dominum Bartholinum de Madiis tunc potestatem Florentie, bona condam Clari Maynetti de Florentia confiscata, ratione criminis heresis per eundem Clarum commissi, sicut de ipsa confiscatione dicitur per acta communis Florentie contineri, et de mandato dicte confiscationis faciende, per acta inquisitionis heretice, et ex dictis bonis reperiatur penes monasterium Sancti Salvi quoddam podere positum in populo Sancti Ambrosii, quod per potestatem secularem infra tres menses a die confiscations ipsorum venditum non fuit, secundum quod mandant Apostolica constituta, propter quod est ipsius poderis ad ipsum inquisitorem venditio devoluta, requisito, secundum formam constitutionum papalium contra hereticos editarum, consilio discreti viri domini Johannis, canonici Florentini, et ecclesie Florentine vacantis vicarii, fratris Nicolay et fratris Jacob Florentini, Predicatorum Ordinis, fratris Guidonis de Prato et fratris Symonis Florentini, Minorum Ordinis, ab eorum priore et guardiano ad hec specialiter electorum, vendidit cessit et tradidit, nomine et vice officii inquisitionis per se et suos successores iure proprio in perpetuum donno Claro, monacho monasterii Sancti Salvi, siti propre Florentiam Ordinis Vallis Umbrose, recipienti et ementi nomine et vice dicti monasterii predictum podere, videlicet quemdam cultum, cum domibus super eo existentibus, cui esse dicitur a primo via, a secundo heredum Guidinghi Savarisii, a tertio heredum Alegherii, et a quarto via et heredum Passe Bencenveni, ita ut ammodo et deinceps predictum monasterium, et cui dictum monasterium dabit vel commiserit, in perpetuum predicta omnia vendita habeat et teneat, una cum accessionibus et ingressionibus superioribus et inferioribus suis, omnibusque utilitatibus ipsis rebus venditis et eidem inquisitori pro inquisitionis officio, et ipsi officio in eisdem integre pertinentibus faciendo inde iure proprio quicquid voluerint sine... dicti inquisitoris et eius successorum et officii inquisitionis, et cuiuslibet alterius persone et loci, contraditione; et exinde eum constituit procuratorem, ut in rem ipsius monasterii, ut dictum monasterium ita possit agere, causari, petere, defendere, replicare, uti et omnia facere atque omnibus eiusdem modis, velut dictus inquisitor pro inquisitionis officio et ipsum inquisitionis officium facere poterat aut posset. Eique tenutam precepit apprehendere corporalem, auctoritate propria, et interim se pro inquisitionis officio et ipsum inquisitionis officium pro eodem monasterio et eius nomine constituit possidere, quam venditionem et omnia et singula sopradicta premisit dictus inquisitor, per se et suos successores nomine et vice inquisitions officii, perpetuo firma et rata habere et tenere, et nunquam aliquo modo vel iure contravenire.

Et insuper Lapus condam domini Manfredi di Adimaribus, sindicus et procurator comunis Florentie, pro inquisitionis officio contra hereticam pravitatem, nomine et vice dicti comunis sindicatorio et procuratorio nomine pro dicto comuni, ut de huiusmodi sindicatu et procuratione constat

scriptura publica, scripta manu Bonsegnorii notarii de Mutina, fuit confessus habuisse et recepisse a predicto donno Claro, dante et solvente de pecunia ipsius monasterii nomine et vice dicti monasterii trecentas triginta libras bonorum denariurum florenorum parvorum, quos de mandato dicti inquisitoris habuit et recepit in presentia mei, notarii infrascripti, et testium subscriptorum, silicet quandam denariorum quantitatem, quos dixerunt et confessus fuit dictus Lapus sindicus esse libras trecentas triginta, et illam summam capere, renuntiando exceptioni non numerate pecunie non habite et recepte, et non soluti pretii, omnique alii exceptioni et defensioni, quam contra posset opponere hiis pactionibus et conditionibus appositis et adhibitis inter predictos contrahentes concorditer et expressim, in principio presentis contractus, medio atque fine, quod si infra predictos confines reperiretur aliquod, quod non fuisset de bonis olim predicti Clari Manetti (*sic*) ratione heresis confiscatis per predictam venditionem, non sit nec intelligatur esse venditum, alienatum aliqualiter, vel distractum. Quodquod predicta omnia et singula sint et intelligantur esse vendita cum omnibus et singulis oneribus suis usurarum, videlicet illicitarum, exactionum et aliorum omnium cuiuscumque conditionis ac generis debitorum. Et quod omnes et singule domus quotquot sint, quas predicta venditio continet et concludit, sint et intelligantur esse vendite cum omnibus et singulis oneribus, penis et debitis, que secundum constitutiones papales et leges imperiales domibus patarenorum, receptatorum, defensorum, sive ubi docuerint, sive ubi aliis manus imposuerint, infliguntur. Insuper dictus inquisitor fecit, constituit et ordinavit suum et dicti officii inquisitionis nuncium et procuratorem Banchum, condam Guidonis de Caponsacchis, et eidem commisit plenarie vices suas ad mittendum in tenutam et corporalem possessionem dictum monasterium, sive sindicum ipsius monasterii pro ipso monasterio de omnibus et singulis terris et rebus venditis que superius continentur.

Actum Florentie, in loco fratrum Minorum, presentibus et rogatis ad hec testibus, domino Roggerio de Cona, Lapo, eius filio, Bendicto, condam domini Leonis de Caponsacchis, Ugone notario olim Jacobi Caleffi, et fratre Andrea florentino, Minorum Ordinis.

Anno a nativitate Domini millesimo ducentesimo octogesimo quinto, indictione tertia decima, die Jovis primo martii.

Ego Opiççinus de Pontremulo, imperiali auctoritate notarius et scriba dicti inquisitoris existens, hiis interfui et rogatus scripsi.

3. - 1285, 5 maggio. — *L'inquisitore Salomone da Lucca, sedendo « pro tribunali » in Santa Croce di Firenze. attesta in presenza di notai che Bruno degli Uberti di Firenze si era macchiato di eresia* - Firenze, Archivio di Stato. Diplomatico, S. Maria degli Angeli.

In Dei nomine amen. Ego frater Salomon de Luca, Ordinis Minorum, auctoritate apostolica inquisitor heretice pravitatis, notum facio universis quod, sicut per acta inquisitionis inveni, dominus Brunus de Ubertis de Florentia, iam sunt anni viginti, fuit labe heretice pravitatis infectus, be-

nefactor videlicet, fautor et receptator hereticorum, ec eos hereticos adoravit iure heretici ritus abusum.

In horum autem evidentius testimonium atque memoriam mando tibi Opizzino, notario meo, ut presentem seriem redigas in publicum instrumentum.

Actum Florentie, in loco fratrum Minorum, presente me Opizzino, dicti inquisitoris notario, nec non et presentibus testibus Marcho notario, olim Consilii, et Bandino Bardi de Florentia, et aliis pluribus; anno a nativitate Domini millesimo CC LXXXV, indictione XIII, die martis quinto maii.

Ego Opizzinus de Pontremulo, imperiali auctoritate notarius, et scriba dicti inquisitoris exsistens, presentem seriem, de mandato ipsius, scripsi et in publicam formam redegi.

Ego Ormannus Banci Ormanni, imperiali auctoritate iudex ordinarius publicusque notarius Florentinus, autentichum huius exempli vidi et legi, et quicquid in eo reperi, preter signum dicti Opizzini notarii, hic fideliter exemplando transcripsi et in publicam formam redegi, nicchil adando (*sic*) vel diminuendo, quod sensum vel intellectum mutet, ideoque subscripsi et publicavi.

4. - 1285, 18 maggio. — *L'inquisitore Salomone da Lucca, sedendo « pro tribunali » in S. Croce di Firenze, dichiara in presenza di notai che Bruno degli Uberti si è macchiato d'eresia ed è morto impenitente; ordina perciò di far esumare le sue ossa e di bruciarle, decreta la confisca dei suoi beni.* — Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, S. Maria degli Angeli.

In Dei nomine amen. Noverint universi presentes pariter et futuri, quod cum ego, frater Salomon de Luca, Ordinis Minorum, auctoritate apostolica inquisitor heretice pravitatis, inquisitionem facerem ex officio inquisitionis ab Apostolica Sede mihi commisso, inveni per testes condoneos et sufficientes dominum Brunum olim de Ubertis de Florentia, fuisse de crimine hereseos gravites infamatum atque suspectum, benefactorem, fautorem, et receptatorem hereticorum et eos adorasse, iure heretici ritus abusum, ac per hoc hereticorum erroribus fuisse credentem, nec ab eorum credulitate aliquando recessisse.

Quia vero crimen istud hereseos non solum in vivos, sed in mortuos, et etiam in heredes per iura promptissima vindicatur, prefati domini Bruni heredes et precipue Brunum et Guiduccium fratres filii olim de Neri Giorgi, condam fratris ipsius domini Bruni, pro eodem domino Bruno defendendo legittime citari fecit (*sic*); pro quibus comparente Claro, notario de Ricano, procuratore ipsorum ad hoc specialiter instituto, non tamen excusationem seu defensionem aliquam proponentem infra terminum peremptorie assignatum, licet super hoc a me fuisset specialiter requisitus, visis et diligenter spectis ac attentis culpis et demeritis eiusdem domini Bruni et circustantiis debitis, quibus motus animi mei potuit multupliciter informari, assistentibus mihi viris providis et discretis, iure peritis, de ipso consilio Christi Nomine invocato, citatis

prius predictis heredibus peremptorie ad hanc formam audiendo, in hiis scriptis diffinitive pronuntio et diffinio, decerno, dico et declaro, auctoritate premissa qua fungor, et omni modo et iure quibus melius possum et debeo, eundem dominum Brunum labe pravitatis heretice multipliciter fuisse respersum et sic hereticum decessisse; ac ipsum et ipsius dampnas pari severitate memoriam, ossa eius, si a fidelium ossibus discerni poterint, per potestatem secularem de cimiterio ecclesiastico exhumari similiterque cremari in detestationem criminis tam nefandi; cerno nicchilominus ipsius olim bona omnia mobilia et immobilia, iura et actiones, et quecumque alia hereditaria ad eum de iure hactenus spectantia, a die contracti criminis heresis per ipsum dominum Brunum commissi, per potestatem secularem fore publicanda seu confiscanda, secundum canonicas sanctiones, mandans potestati et regimini comunis Florentie, ut predicta bona omnia infra octo dies a die presenti continue numerandos publice in consilio, ut in suis assolet condempnationibus, verbo et facto publicet per sententiam, abdicet et confiscet, et ea publicata, abdicata et confiscata decernat solempniter vendenda et dividenda, sicut plenius in constitutionibus papalibus continentur, ita quod filii eius et nepotes ad successionem pervenire non possint cum longe sit gravius eternam quam temporalem offendere maiestatem; filios quoque et nepotes predicti domini Bruni declaro esse suppositos penis que filiis et nepotibus hereticorum, receptatorum et fautorum a constitutionibus apostolicis et imperialibus inflinguntur; in horum autem evidentibus testimonium atque memoriam mando tibi Marcho notario meo ut presentem seriem redigas in publicum instrumentum.

Lecta et pronuntiata sunt hec per predictum fratrem Salomonem, inquisitorem, pro tribunali sedentem in loco fratrum Minorum de Florentia, absentibus dictis heredibus et dicto procuratore ipsorum legiptime tamen citatis ad hanc sententiam audiendam, presente me Marcho, dicti inquisitoris notario, nec non et presentibus testibus domino Aldobrandino de Cerreto, iudice, domino Neri Bardi, domino Gerardino de Cerchis, domino Monte de Bagnensibus, domino Locto Bertacci de Tornaquinciis, domino Paciolla de Cappiardis, officialibus, inquisitionibus et aliis pluribus, anno a nativitate Domini millesimo ducentesimo octuagesimo quinto, indictione tertiadecima, die veneris octavodecimo mensis maii.

Ego Marchus olim Consilii de Florentia, imperiali auctoritate publicus notarius et tunc predicti fratris Salomonis inquisitoris scriba existens, predicta scripsi de mandato inquisitoris predicti et in publicam formam redegi et ideo publice me subscripsi.

Ego Ormannus Banci Ormanni, imperiali auctoritate iudex ordinarius, publicusque notarius Florentinus, autentichum huius exempli vidi et legi et quidquid in eo reperi, preter signum dicti Marchi notarii, hic fideliter exemplando transcripsi et in publicam formam redegi, nicchil adando (*sic*) vel diminuendo, quod sensum vel intellectum mutet, ideoque subscripsi et publicavi.

5. - 1285, 1 giugno. — *Lapo degli Adimari, in presenza di notai convocati in S. Croce di Firenze, vende nel nome del podestà Gigliolo da Padova, con il consenso dell'inquisitore Salomone da Lucca, i beni confiscati al defunto Bruno degli Uberti.* — Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, S. Maria degli Angeli.

In Dei nomine amen. Lapus condam domini Manfredi de Adimaribus de Florentia, sindicus et procurator nobilis viri domini Egidioli de Padua, potestatis Florentie et comunis florentini pro inquisitionis officio contra hereticam pravitatem, nomine et vice dicti domini potestatis et comunis sindicatorio et procuratorio nomine pro ipso domino potestate et comuni, de consilio et assensu religiosi viri fratris Salomonis de Luca, Ordinis Minorum, auctoritate apostolica inquisitoris heretice pravitatis ibidem presentis, consulentis et assentientis, iure proprio, in perpetuum vendidit, cessit et tradidit Cenni Maxnerii de Florentia, ementi et recipienti, nomine et vice domine Cine, vidue vere olim Nerii Giorgii de Ubertis de Florentia, pro ipsa domina Cina, omnes et singulas infrascriptas terras et bona, et possessiones, que omnia fuisse dicuntur in bonis et de bonis olim domini Bruni de Ubertis, ratione heresis confiscatis, quibus infrascriptos confines esse dixerunt; in primis videlicet quandam petiolam terre posite in populo Sancti Martini de Scandicio, cui a primo via, a secundo heredum condam Neri Gorgii (*sic*), a tertio fossatus, a quarto Tilis de Bagnensibus. Item quandam aliam petiolam terre cum boscho, positam in dicto populo, cui a primo heredum domini Albiççi Pelavillani, a secundo heredum olim domini Aldobrandini de Ubertis, a tertio filiorum Miliotti, a quarto via. Item medietatem per indiviso cuiusdam petiole terre posite in dicto populo cui a primo flumen Greve, a secundo Miliotti, a tertio et quarto filiorum Gianni et generaliter omnia et singula casolaria, terrena et plateas et turrim, fundamenta, cum quibuscumque aliis, fundamentis que condam fuerunt domini Bruni predicti ubicumque sint et decurrant, aut de ipsius quicquid invenire possint inter muros civitatis Florentie, cuis terra domini Bruni bona omnia confiscata fuerunt per nobilem virum dominum Egiliolum, potestatem predictum de mandato fratris Salomonis, inquisitoris eiusdem, per predictum dominum Brunum commissi, ut de heresia (*sic*) confiscatione dicitur per acta comunis Florentie contineri, et de mandato dicte confiscationis faciende per acta inquisitionis aparet, ita ut ammodo et deinceps predicta domina Cina, eiusque heredes, et cui dabit, vel concesserit in perpetuum, predicta omnia et singula sibi vendita, habeant et teneant, una cum accessionibus superioribus et inferioribus suis omnibusque utilitatibus, ipsis rebus venditis, et eidem sindico et procuratori pro ipso domino potestate et comuni, et ipsi dicto potestati et comuni in eisdem integre pertinentibus, faciendo inde iure proprio quicquid voluerit, sine omni dicti sindici, domini potestatis et comunis, et cuiuslibet alterius persone, contradictione, et ex inde eam licet absentem, constituit procuratorem, ut in rem suam, ut ita possit agere, causari, petere, defendere, implicare et omnia facere, atque omnibus eisdem modis velut idem sindicus et procurator pro ipso domino potestate et comuni ut ipse dominus potestas et comune facere poterant

aut possent, eique tamen precepi aprehendere corporalem auctoritate propria, et interim se et predictum dominum potestatem et comune pro ea et eius nomine constituit possidere, promisitque predictus sindicus et procurator, nomine et vice dicti domini potestatis et comunis, obligandum dictum comune et bona dicti comunis sindicatorio et procuratorio nomine pro ipso domino potestate et comuni eiusdem Cenni stipulanti et recipienti, nomine et vice predicte domine Cine.... eidem domine Cine suisque heredibus et cui dabit vel commiserit in perpetuum predictas res venditas ab omni persona defendere et expedire in iudicio et extra, expensis dicti comunis, aut totum dampnum in duplum restituere, sicut res propria, fuerint meliorate vel magis valuerint sub extimatione in locis consilibus, secundum morem et consuetudinem civitatis Florentie una procuratione et restitutione dupli et omnibus... et singulis actendendis et observandis predictus sindicus et procurator, nomine et vice dicti domini potestatis et comunis sindicatorio et procuratorio nomine, pro vice dicto domino potestate et comuni obligavit eidem Cenni recipienti nomine et vice predicte domine Cine pignorari omnia bona dicti comunis presentia et futura confitens dictus Lapus, sindicus et procurator, nomine et vice dicti domini potestatis et comunis sindicatorio et procuratorio nomine pro ipso domino potestate et comuni, se habuisse et recepisse a predicto Cenni, dante et solvente pro dicta domina Cina, nomine et vice ipsius domine Cine, de pecunia ipsius domine Cine nomine iusti pretii pro predicta venditione et omnibus et singulis suprascriptis libras centum quinquaginta florenorum denariorum florenorum parvorum, quos habuit et recepit in presentia mei notarii et testium subscriptorum, silicet quandam denariorum quantitatem, quos dixerunt et confessus fuit dictus sindicus esse libras centum quinquaginta, et illam summam capere, renuntiando exceptioni non numerate pecunie, non habite et non recepte, et non soluti pretii, omnique alii exceptioni et defensioni, quam contra posset opponere hiis pactionibus et conditionibus appositis et additis inter predictos contraentes in principio presentis contractus, medio atque fine, concorditer et expresse; quod si infra predictos confines reperiretur aliquod, quod non fuisset de bonis condam dicti domini Bruni ratione heresis confiscatis, per presentem venditionem, non sit nec intelligatur esse venditum vel alienatum aliqualiter, sive distractum; et quod solummodo ea sint et intelligantur esse vendita, que possidentur hodie per filios Neri Giorgii supradicti; quodque predicta omnia et singula sint et intelligantur esse vendita cum omnibus et singulis iuribus suis, usurarum, videlicet illicitarum, exactionum et aliorum omnium cuiuscumque condictionis et generis debitorum; et quod omnia et singula casolaria quotquot sint, que predicta venditio continet et concludit, sint et intelligantur esse vendite cum omnibus et singulis oneribus, penis et debitis, que secundum constitutiones papales et leges domibus patarenorum receptatorum, fautorum et defensorum sive ubi erint, sive ubi aliis manibus imposuerint, inflicuntur cui Lapo sindico predicta volenti et confitenti se observare deberent precepi, ego Opizzinus, notarius subscriptus, prout hic habetur ex forma capituli constituti comunis Florentie de..., quatenus

predicta omnia attendat, observet atque defendat, ut promisit et supra continetur.

Actum Florentie in loco Fratrum Minorum, presentibus et rogatis ad hec testibus domino Bonaguida, medico, Marcho, notario olim Consilii, Bancho Bonanni de Campis, et Bandino Bardi de Florentia, et aliis pluribus.

Anno a nativitate Domini millesimo ducentesimo octuagesimo quinto indictione tertiadecima, die veneris primo iunii.

Ego Opizzinus de Pontremulo, imperiali auctoritate notarius, hiis interfui et rogatus scripsi.

Ego Ormannus Banci Ormanni, imperiali auctoritate iudex ordinarius, publicusque notarius Florentinus, autenticum huius exempli vidi et legi, et quicquid in eo reperi, preter signum dicti Opizzini notarii, hic fideliter exemplando transcripsi, et in publicam formam redegi, nicchil adando (*sic*) vel diminuendo, quod sensum vel intellectum mutet, ideoque subscripsi et publicavi.

6. - 1287, 23 gennaio. — « *Giliolus Macherufis* » *podestà di Firenze fa eseguire la sentenza dell'inquisitore Salomone da Lucca emessa contro il defunto Bruno degli Uberti. Copia dell'atto rogato in Firenze il 19 maggio 1285.* — Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, S. Maria degli Angeli.

Hec sunt condempnationes facte per nobilem Militem dominum Giliolum de Padua, potestatem civitatis Florentie contra hereticos et suspectos de ipso crimine, heresi credentes, benefactores et rceptatores ipsorum, secundum cognitionem et formam sibi trasmissam per religiosum et onestum virum dominum fratrem Salomonem inquisitorem heretice pravitatis, curentibus a nativitate Domini nostri millesimo ducentesimo octuagesimo quinto, indictione tertiadecima.

Nos Giliolus Macharufis de Padua, potestas Florentie, litteras domini fratris Salomonis infrascripti sigillatas cum sigillo cereo ipsius iam dicti fratris Salomonis nuper recepimus, continentes istam formam.

In Dei nomine... (1).

Volentes igitur huiusmodi litterarum tenore exequi favorabiliter ut venemur, iuxta formam statuti comunis Florentie et papalium; ad quod tenemur vinculo sacramenti, dicimus et sententiamus et pronuntiamus, quod ossa iam dicti domini Bruni, si a fidelium ossibus discerni poterint, de cimiterio ecclesiastico exhumari, et quod igni debeant in detestationem tam nefandi criminis concremari, et quod bona condam ipsius domini Bruni mobilia et immobilia, iura et actiones reales et personales, et quecumque alia ereditaria ad eum hactenus spectantia de iure a die contracti criminis heresis per eum dominum Brunum fore publicanda et confiscanda et eam publicamus et confiscamus in omnibus et per omnia secundum quod in dictis litteris continetur.

Lecte et publicate fuerunt predicte condempnationes in pleno et gene-

(1) Segue la trascrizione completa dell'atto rogato in Firenze il 18 maggio 1285; cfr. doc. n. 4.

rali consilio trecentorum et nonaginta, in sala palatii comunis Florentie, more solito congregato per Leonardum, notarium domini potestatis predicti, presente Martino, notario dicti domini potestatis, Alberto filio..., notario dicti domini potestatis, die decimonono madii sub annis Domini millesimo ducentesimo octuagesimo quinto, indictione XIII.

Ego Biancus condam Catenaccii Rusticuccii, imperiali auctoritate iudex et notarius, hec omnia de actis comunis Florentie hic fideliter exemplando scripsi et publicavi, sub annis Domini millesimo ducentesimo octuagesimo septimo, die vigesimotertio mensis ianuarii, indictione prima.

Ego Ormannus Banci Ormanni, imperiali auctoritate iudex ordinarius publicusque notarius Florentinus, exemplar huius exempli vidi et legi et quicquid in eo reperi preter signum dicti Bianci notarii hic fideliter exemplando transcripsi, nicchil adando (*sic*) vel diminuendo, quod sensum vel intellectum mutet, ideoque subscripsi et publicavi.

7. - 1289, 13 giugno. — *Decisione letta nel Consiglio Speciale e Generale dal notaio dei Consigli, Bonsignore di Guezzo, relativa alla costruzione di un muro nei pressi del ponte di Rubaconte, col concorso del Comune e dei Frati Minori di Firenze.* Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, Cestello.

In Dei nomine amen. Anno Sue salutifere incarnationis millesimo ducentesimo octuagesimo nono, indictione secunda, die tertiodecimo intrante mense iunii.

Mandato nobilis viri domini Fulchi de Bucçacherinis de Padua, defensoris artificum et artium, capitani et conservatoris pacis civitatis et comunis Florentie, consilio speciali et generali dicti domini defensoris et capitudinum duodecim maiorum artium civitatis predicte, precona convocatione campaneque sonitu, in ipsius comunis pallatio, more solito congregato. In eodem consilio lectis per me B[onsegnorem], notarium subscriptum, hiis que in dicto consilio speciali et cetera.

Item lecto capitulo constituti comunis Florentie, posito sub rubrica, quod compleatur murus inceptus supra pontem Rubacontis, de pecunia que pervenit ad manus inquisitoris heretice pravitatis occasione dicti officii, et incipit « Cum minus » etc., et exposito qualiter pro parte conventus fratrum Minorum de Florentia petitur, quod officiales pro comuni Florentie eligi debeant ad dictum opus procurandum, solicitandum et fieri faciendum, et ad recipiendum et confitendum, ac etiam in ipso opere, et dicti operis occasione expendendum pecuniam ad ipsum opus, et pro ipsius operis complemento, deputatam, per formam, et secundum formam dicti statuti que penes officialem pro comuni Florentie et domino inquisitore heretice pravitatis ad ipsam pecuniam que ex officio dicte inquisitionis obvenit recipiendam et confitendam deputatum. Predictus dominus defensor et capitaneus, presentibus et volentibus dictis dominis prioribus artium in predicto presenti consilio pro[po]suit predicta consilium sibi pro comuni dari petens si videtur et placet dicto consilio, quod ad predicta et predictorum occasione officiales pro comuni Florentie eligantur, et quod quot esse debeant ipsi officiales, et per quos et quomodo eligantur, dicant et consulant sapientes.

In reformatione cuius consilii, preaudito consilio in predictis exibito et dictam secundum formam statuti per ipsum dominum defensorem et capitaneum factis et resolutis partitis ad sedendum et levandum particulariter super predictis supra propositis, placuit quasi omnibus in dicto consilio existentibus, et per eos obtentum et firmatum fuit quod predicta etc.

Item quod predicti officiales ad predictum opus predicti muri procurandum et fieri faciendum, et ad alia circa predicta et predictorum occasione procuranda et facienda, secundum formam statuti pro comuni predicto huius auctoritate consilii eligantur, quos et quot dominus guardianus fratrum Minorum de Florentia, una cum inquisitore pravitatis heretice, si idem inquisitor Florentie est, eligere et deputare voluerit ad predicta, et valeat et forma sit... (a) ac si facta esset per presens consilium universum presentibus testibus Davicço [Bulliccii] et Bonfiglolo Rustichi, precone dicti domini defensoris et aliis.

In Dei nomine amen. Eisdem anno et indictione die quarto decimo intrante mense iunii, discretus et honestus vir dominus frater Ubaldus, guardianus fratrum Minorum de Florentia, asserens dominum fratrem Bartholomeum, inquisitorem heretice pravitatis esse absentem a civitate Florentie et conventu predicto de Florentia, auctoritate et bailia sibi concessis a consilio antedicto nominando elegit pro comuni Florentie infrascriptos duos officiales ad dictum opus predicti muri, secundum formam statuti solicitandum, procurandum et fieri faciendum, pro duobus mensibus proxime venturis, videlicet (b).

Guidonem Tholosini, populi Santi Simonis in superstitem et pro superstite operis muri predicti, et ad confitendum et recipiendum pecuniam predictam a camerario comunis Florentie, et ad ipsam expendendam, ac etiam alia facienda in dicto opere et dicti operis occasione, secundum quod supra plenius est expressum et (b).

Ser Marchum, Consilii notarium populi Sancti Jacobi inter foveas in notario et pro notario dicti superstitis ad sc...dum (a) ea que in predictis et circa predicta scribenda fuerint et notanda. Celeb... (a) ... (a) hec electo in Viridano Gani Foresii et consortum ubi morantur priores [artium, presentibus] testibus ser Chello Berti Baldovini, notario, et Dado, olim magistri Johannis medici, [et aliis] et (b).

Ego Bonsegnore, olim Guecçi, civis Mutinensis, imperiali auctoritate notarius, et nunc consiliorum comunis Florentie scriba, hiis omnibus interfui et ea publice scripsi.

(*a*) Evanito.
(*b*) Segue spazio bianco fino alla fine del rigo.

La Donazione di Costantino presso gli eretici medioevali

Nel periodo della cosidetta riforma gregoriana e della conseguente lotta delle investiture — che va grosso modo dal Concilio Lateranense del 1059 al Concordato di Worms del 1122 —, si assiste al massimo affermarsi di quello che fu giustamente chiamato il teocratismo papale. Tra i testi sui quali si fondavano non solo la lotta per la « libertas ecclesiae », ma anche le pretese del potere assoluto del papa su tutti i sovrani della terra, si trova, oltre il *Dictatus papae* di Gregorio VII, il ben noto *Constitutum Constantini*, confermato più tardi dalle decretali pseudo-isidoriane. Ora il *Dictatus papae* è genuino, mentre gli altri due testi sono degli autentici falsi, nati nel corso del secolo VIII (seconda metà) e IX (prima metà). In particolare il *Constitutum Constantini* — più conosciuto sotto il nome di falsa Donazione di Costantino — era destinato a diventare la pietra d'inciampo della Chiesa per tutto il basso medioevo e oltre: creduto vero fin quando il Valla ne dimostrò nel 1440 la falsità con criteri solo filologici, fu preso d'assalto come la vera causa della decadenza del papato da parte sia di religiosi che di laici, e tra questi si danno la mano, in una condanna comune, scrittori non sospetti come Dante e Petrarca ed eretici condannati come tali, tra cui principali i Valdesi (1).

Se da parte pontificia si sosteneva verso il 1130, con Onorio di Autun, che con la donazione l'imperatore aveva dato al papa non soltanto la corona imperiale, ma anche il diritto di conferirgli la spada e la corona, è significativo che, ancor prima della lotta delle investiture, fossero gli Ottoni tra i primi a negarne l'autenticità, per

(1) Abbondantissima la bibliografia sulla donazione costantiniana in sé e per sé, ma assai scarsa circa i suoi riflessi sul pensiero ereticale, eccezion fatta per i cenni che si trovano più o meno sviluppati in opere generali sull'eresia o su singoli movimenti ereticali (cf. Volpe, Grundmann, Borst, Manselli ecc.). Per contro le incidenze della Donazione sul pensiero politico-religioso dell'Alighieri hanno sempre attirato l'attenzione critica dei dantisti, e cito per tutti Bruno Nardi, *Motivi di riforma religiosa nella « Commedia»*, parte del capitolo « Dante profeta » in *Dante e la cultura medievale* dello stesso (Bari 1942) ripubblicato in « Dante nella critica » a cura di Tommaso Di Salvo (Firenze 1965), pp. 188-192; e *La « donatio Constantini » e Dante*, in *Nel mondo di Dante* (Roma 1944), parzialmente ripubblicato come sopra, pp. 134-138. Circa la posizione di Dante, vedere il seguito di questa comunicazione, mentre del Petrarca basterà ricordare il sonetto 138.

fini sia pure preponderatamente politici (2). Ora, non è il caso qui di rievocare le alterne fasi della fortuna che il nostro falso ebbe nel medioevo, bastando ampiamente a tale scopo il rinvio alla documentatissima monografia del Maffei (3), perciò mi limiterò per oggi a puntualizzare le ripercussioni che esso ebbe sugli atteggiamenti antiromani di gran parte degli eretici medioevali, a partire già da Arnaldo da Brescia (4).

Innanzi tutto vediamo in che cosa consisteva effettivamente il *Constitutum Constantini*. Elaborato nella seconda metà del secolo VIII (o poco oltre) parte in Francia a St. Denis e parte in Italia alla corte papale, esso è giunto a noi in due versioni, greca e latina. Nell'intento dei falsificatori doveva testificare, nell'assenza di autentiche costituzioni imperiali e contro le pretese territoriali sia dei Longobardi che dei Bizantini, la superiorità della Chiesa anche nel dominio delle cose temporali. Ignorato da Graziano — benché riprodotto in tutto o in parte, a partire dal secolo IX, in alcune collezioni canonistiche anteriori al *Decretum* —, fu poco dopo inserito nella raccolta grazianea, per opera del suo primo glossatore Paucapalea, a metà del secolo XII. Sporadicamente addotto, almeno fino ai tempi di Gregorio IX, quale strumento della politica papale, venne spesso contestato circa la sua validità, ma assai di rado rispetto alla sua autenticità, malgrado il primo tentativo di Ottone III. La discussione sull'accettarne o negarne la validità, che implicava anche il problema della sua revocabilità, fu sollevata non solo dai difensori dell'Impero — cosa ovvia! — ma pure da qualche difensore della Chiesa, al quale dava fastidio la costatazione che le pretese papali traessero in fondo la loro origine da favori imperiali, per cui ben presto ci si domandò se l'imperatore poteva dare e il papa ricevere, giungendo infine alla conclusione — pienamente enunciata nel *Liber Pontificalis* — che « ogni donazione al Papato in Italia si doveva conside-

---

(2) Cf. un diploma dell'imperatore Ottone III del 1001, in cui la paternità del falso è attribuita al cardinale Giovanni dalle Dita Mozze, in « Mon. Germ. Hist., Legum Sectio IV, Constitutiones I », n. 26, p. 56, cit. da Domenico Maffei, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali* (Milano 1964), pp. 15-16. Su Onorio di Autun, v. Jacques Le Goff, *Il Basso Medioevo* (Milano 1967), p. 100.

(3) Quest'opera, volutamente circoscritta ad « un quadro delle varie valutazioni ed incidenze del *Constitutum* sul pensiero civilistico e canonistico » (p. 11), si limita, per quanto riguarda il nostro argomento, a ricordare che il falso fu « esecrato dai riformatori religiosi » (p. 5), che la loro denuncia « non avrebbe intaccato l'opinione che si aveva della Donazione » (p. 31), e che si deve ad Arnaldo da Brescia e a qualche suo precursore o successore se l'autenticità del *Constitutum*, già recisamente negata dal terzo Ottone proprio all'albeggiare del secondo millennio, venisse di nuovo messa in discussione un secolo e mezzo dopo (pp. 29-31).

(4) Su questa seconda contestazione arnaldiana, cf. in particolare una lettera del tedesco Wezel a Federico Barbarossa del 9 marzo 1152, in Jaffé, *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, I: *Monumenta Corbeiensia* (Berlin 1864), n. 404, p. 542, citato da Maffei, p. 29: « Mendacium vero illud et fabula heretica, in qua refertur Constantinum Silvestro imperialia symoniace concecisse... ».

rare come semplice restituzione » (5). Di questo concetto della « restitutio » su cui graverà gran parte del peso delle controversie giuridico-politiche tra Chiesa e Impero, basterà ai nostri fini ricordare l'uso che ne fece il cardinale Umberto di Silvacandida, uno dei teorici più acuti della lotta per la « libertas ecclesiae », nel cui trattato *Adversus simoniacos* del 1058 troviamo espressa nel modo più radicale l'opposizione contro qualsiasi compromesso con l'Impero: nella questione particolare delle chiese parrocchiali, che i proprietari terrieri solevano costruire nei loro domini, dotandole di beni per il culto e, poiché se ne consideravano sempre come i legittimi padroni, arrogandosi persino il diritto di provvedere al servizio religioso con la nomina di ecclesiastici di loro gradimento e con l'incasso di tutti i proventi delle funzioni, Umberto reagisce con decisione proclamando che la dotazione è un'offerta a Dio, cioè cosa sacra, perciò essa deve venire sottratta alla gestione dei laici (6).

Il *Constitutum Constantini* comprende 19 paragrafi, raggruppabili in 3 parti (7):

1) una *professione di fede* iniziale, in cui l'imperatore confessa sulla Trinità, sul peccato di Adamo, sull'opera redentrice di Cristo e sugli altri articoli del Credo, quanto gli è stato insegnato dal papa Silvestro, con l'esortazione a tutti i popoli di mantenere, onorare e predicare tale fede (paragrafi 1-5).

2) la *narrazione della sua conversione*, del suo battesimo e della sua cresima, che il testo pone in stretta relazione di causa e effetto con la guarigione dalla lebbra, di cui era affetto l'imperatore, operata dal papa col concorso in sogno dei santi Pietro e Paolo (paragrafi 6-10).

3) la *donazione* vera e propria, fatta a Silvestro in segno di gratitudine per tutti i benefici personali ricevuti: come S. Pietro venne costituito vicario del Figlio di Dio in terra, così ai pontefici, vicari del principe degli apostoli, sia concessa una potestà imperiale più estesa di quella data allo stesso imperatore, e perciò S. Pietro e i suoi vicari-successori vengono eletti patroni dell'imperatore presso Dio, stabilendosi in tal modo — scrive Pepe — « un rapporto se non proprio di subordinazione, almeno di avvocazia spirituale » (8). Fissata così la nuova dignità del papa come avvocato dell'imperatore, costui sancisce il primato della sede romana su Antiochia, Alessandria, Co-

(5) Cf. Gabriele Pepe, *La Donazione di Costantino*. Appendice al volume *Il Medio Evo barbarico d'Italia* dello stesso (Torino 1963). p. 337.

(6) Su questo argomento, affine a quello secondo cui la Donazione non era in fondo che restituzione, si veda il citato Maffei, pp. 16-17, che cita una lettera del papa Leone IX del 1053 redatta appunto da Umberto di Silvacandida.

(7) Seguo, per maggiore comodità di consultazione, l'edizione di Pio Ciprotti, *Il Constitutum Constantini* (Milano, Giuffrè, p. 22), che riproduce il testo dello Zeumer del 1888, con l'aggiunta di un apparato con varianti del Williams e con l'uso di caratteri di stampa diversi per indicare i vari stadi di formazione del testo secondo Gericke.

(8) Pepe, cit., p. 338.

stantinopoli, Gerusalemme e su tutte le altre chiese; innalza la basilica di S. Giovanni a Roma al grado di « caput et vertex » di tutti i templi cristiani; ricorda di aver contribuito lui stesso alla costruzione materiale e all'arricchimento non solo della chiesa e del battistero lateranensi, ma anche delle basiliche dedicate a S. Pietro e a S. Paolo; dona a questi ultimi santi, e per essi a Silvestro e ai suoi successori, lo stesso palazzo del Laterano, la corona o diadema che tiene in capo, il frigio, la clamide, la tunica, in altre parole tutti i segni non solo esteriori, ma anche sostanziali del suo potere imperiale; trasferisce ai chierici romani tutti i poteri e onori che furono già dei membri del Senato, nominandoli « patricii atque consules » ed equiparando così la gerarchia ecclesiastica a quella civile; ricordato come egli stesso avesse posto la corona d'oro imperiale sul capo del pontefice, elenca le concessioni patrimoniali che fa perché la potenza dei pontefici non si abbassi mai, anzi la loro dignità e gloria sia assai più onorata di quella dell'impero terreno, cioè tanto il Laterano quanto la città di Roma e tutte le provincie d'Italia e delle regioni occidentali d'Europa; infine, poiché non è giusto che l'imperatore terreno abbia la sua potestà « dove dall'imperatore celeste fu istituito il principato dei sacerdoti e il capo della religione cristiana », Costantino afferma, terminando, che trasferirà il suo governo nelle regioni orientali del continente, e precisamente nella provincia di Bisanzio dove ha fatto edificare una città che d'ora innanzi porterà il suo nome (paragrafi 11-19).

Come è facile a vedersi, i punti essenziali del documento erano due: prima, l'affermazione del primato della Chiesa romana su tutte le altre; poi, la concessione fatta al Papato del dominio temporale su tutto l'Occidente europeo, con le attribuzioni imperiali relative, « allo scopo — scrive il Nardi — di giustificare il diritto della Chiesa sui domini bizantini in Italia o addirittura sul rinnovato impero d'occidente » (9). Ora, è proprio su questo secondo punto che nel corso dei sette secoli e più della sua sopravvivenza la Donazione venne impugnata. Se solo pochissime volte — come abbiamo già detto — ne venne posta in causa l'autenticità, quel che principalmente concentrò l'interesse degli oppositori fu il modo con cui inficiarne la validità. Così, presso taluni giuristi dello Studio d'Orléans, come Jacques de Révigny e Pierre de Belleperche (fine sec. XIII - inizio sec. XIV), la tematica della nullità originaria del *Constitutum* procedeva da una disquisizione etimologica sul termine di « augustus » proprio dell'imperatore, che troviamo già presso qualche civilista del sec. XIII e in particolare nella glossa *Conferens generi* dell'Accursio datata 1220: se il titolo imperiale deriva dal verbo « augere » — « un'etimologia — scrive il Maffei — che provocherà poi il riso degli umanisti » —, compito dell'imperatore sarà dunque quello di accrescere l'impero; dato che Costantino con la sua donazione ha contribuito invece a di-

(9) Nardi, *La « donatio Constantini »*, cit., p. 134.

minuirlo, il suo *Constitutum* è nullo « de iure »! (10). Per farla breve, tutti coloro che in un modo o nell'altro discussero della validità o invalidità del documento possono distinguersi *grosso modo* nei tre gruppi dei dualisti, degli ierocratici e degli imperialisti, secondo che rimasero fedeli alla diarchia di gelasiana memoria garante dell'indipendenza delle due parti, oppure esaltarono le prerogative dell'una o dell'altra parte fino a concentrare nelle mani o del papa o dell'imperatore il governo insieme del temporale e dello spirituale. Ma quel che provocò maggiormente la reazione degli eretici — oltre che di Dante e del Petrarca — fu la progressiva avanzata del Papato verso le posizioni più estreme della ierocrazia, secondo i fautori della quale lo stesso imperatore derivava il suo potere dal papa. L'interprete più radicale del teocratismo papale fu senza dubbio Innocenzo III, al quale si deve anche l'aggravarsi delle sanzioni contro gli eretici d'ogni specie. Così, se egli ricorda il *Constitutum Constantini*, lo fa non solo per affermare l'ambivalenza della potestà del papa a Roma e nell'Occidente, ma anche per sottolineare la preminenza del Papato sull'Impero (11). Poco più tardi, mentre Gregorio IX, pur affermando in una lettera del 1236 a Federico II la supremazia del Papato su tutte le altre potestà terrene, ammetteva tuttavia che la giurisdizione papale « in temporalibus » derivava in fin dei conti da un atto dell'imperatore (12), Innocenzo IV, rivolgendosi anch'egli a quell'imperatore dopo la scomunica del 1245, non solo riprendeva una concezione già di Innocenzo III — che cioè la donazione fu un atto meno volontario che necessario di Costantino perché voluto da Dio al fine di far di Roma la sede esclusiva del vicario di Cristo (13) —, ma ne traeva anche la conseguenza che, così operando, l'imperatore non aveva fatto altro che rassegnare nelle mani del papa un potere che era già presso quest'ultimo « naturaliter et potencialiter » (14). Ai tempi che corrispondono rispettivamente alle lotte tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, Enrico VII e Clemente V e infine Ludovico il Bavaro e Giovanni XXII, cioè al quarantennio 1294-1334, risalgono sia gli attacchi di Jacopone da Todi, di Dante, di Marsilio da Padova, del Petrarca e di Cola di Rienzo contro il prepotere politico del Papato, sia i richiami di quanti — laici o chierici regolari o monaci, ortodossi o eretici — invocano, influenzati o no da Gioacchino da Fiore, l'avvento di un papa angelico col quale si affermerà l'*Ecclesia spiritua-*

(10) MAFFEI, cit., pp. 62-68 (Accursio); 105-117 (Jacques de Revigny); 120-127 (Pierre de Belleperche). Cf. anche Pier Giorgio RICCI, voce *Donazione di Costantino*, in « Enciclopedia Dantesca » (in corso di pubblicazione).

(11) MAFFEI, cit., pp. 46-48, dove sono trascritte le lapidarie sentenze d'Innocenzo III: se « in signum imperii utitur regno, et in signum pontificii utitur mitra », tuttavia « mitra semper utitur et ubique, regno vero nec ubique nec semper, quia pontificalis auctoritas et prior est, et dignior et diffusior quam imperialis ».

(12) Ivi, pp. 76-78.

(13) Cf. Purg. XXXII, 102, in cui Dante fa l'analogia tra la Roma reale e « quella... onde Cristo è romano », cioè il paradiso.

(14) MAFFEI, cit., pp. 78-80.

lis (15). I motivi della decadenza della Chiesa, definita come la *nova Babilon* e la *meretrix* di apocalittica memoria, riecheggiano dall'Olivi ad Ubertino da Casale e da quest'ultimo all'Alighieri, circolando ormai liberamente non solo tra i francescani della tendenza spirituale, ma anche tra gli eretici e in particolare tra i valdesi (16).

Per capire meglio la posizione di questi ultimi nei riguardi della donazione costantiniana, fermiamoci un istante su quella, simile in molti punti, di Dante. Costui non era certo un eretico, nel senso proprio del termine, ma anche lui come gli eretici, credendo vera la donazione, ne vide chiaramente le conseguenze nefaste per la vita della Chiesa. Il testo base per renderci pienamente conto delle sue reazioni d'ordine insieme politico e religioso è il terzo libro del *De Monarchia*. Dopo aver affermato nei primi due libri che la monarchia temporale è necessaria al benessere del mondo e che il popolo romano se ne attribuì a ragione l'ufficio, l'Alighieri sostiene nel terzo che l'autorità del monarca dipende direttamente da Dio e non mediatamente da un suo ministro. Riferendosi poi esplicitamente alla donazione costantiniana, egli ne ammette l'autenticità, ma le nega ogni valore giuridico con una duplice argomentazione, e cioè che « Costantino non poteva alienare la dignità dell'Impero, né la Chiesa riceverla »: compito dell'imperatore era non dividere l'Impero, così come dovere della Chiesa era rifiutare quanto offertole da Costantino, a meno che essa lo facesse quale dispensatrice dei frutti che ne potevano derivare ai poveri di Cristo, giusta il precetto evangelico di Matteo X: 9 che vieta ogni possesso d'oro e d'argento. Ora, se l'intenzione dell'imperatore fu certamente pia, ancorché ingiustificata, tuttavia le concessioni da lui fatte alla Chiesa, anche se « ben date », risultarono poi « male possedute » (17).

Tutto ciò, come ognuno sa, ha avuto il suo riflesso in molti luoghi della *Divina Commedia*, a cominciare dai notissimi versi dell'*Inferno* (XIX, 115-117):

---

(15) Cf. tra gli altri, oltre Nardi già citato, Eugenio Dupré Théseider, *L'attesa escatologica durante il periodo avignonese*, in « Atti del III Convegno Storico Internazionale » di Todi del 1960 (Todi 1962), pp. 67-126; Raffaello Morghen, *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo. Conclusione di un convegno*, ivi, pp. 445-456; Raoul Manselli, *L'attesa dell'età nuova*, ivi, parzialmente ripubblicato in « Dante nella critica » a cura di Tommaso Di Salvo (Firenze 1965), pp. 66-75; lo stesso, *Dante e l'« Ecclesia spiritualis »*, in « Dante e Roma » (Firenze 1965), pp. 115-135; Cesare Vasoli, *Filosofia e teologia di Dante*, in « Dante nella critica d'oggi » a cura di Umberto Bosco (Firenze 1965), pp. 47-71; Giorgio Petrocchi, *Gli influssi della spiritualità duecentesca*, ivi, pp. 87-93.

(16) Manselli, *Dante*, cit., p. 118: « Proprio in ambiente valdese — come sembra — comparve, nell'urto e nella contrapposizione delle idee, il termine di *Ecclesia carnalis* a designare appunto la Chiesa romana, soddisfatta nella sua opulenza, forte e temuta, ma legata ai beni mondani, compromessa col potere politico per brama di altra ricchezza e d'altra potenza. Per quella Chiesa venne evocato il ricordo della "Babylon" dell'Apocalisse, a questa, sempre in ambiente spirituale, venne facilmente contrapposta l'altra Chiesa, quella dei poveri e dei perseguitati, desiderosi solo di Cristo e della sua umiltà e delle sue sofferenze, appunto la *Ecclesia spiritualis* ».

(17) Cf. *De Monarchia*, III, X, 4; 5-6; 14-17; II, XII, 8; XI, 2.

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre!

o del *Paradiso* (XX, 55-60):

L'altro che segue,...
sotto buona intenzion che fé mal frutto,
per cedere al pastor si fece greco:
ora conosce come il mal dedutto
dal suo bene operar non gli è nocivo,
avvegna che sia il mondo indi distrutto.

fino ai lunghi passi dei canti finali del *Purgatorio*, dove il Sommo Poeta descrive nel paradiso terrestre le varie fasi della processione mistica, dall'arrivo di un carro trionfale trainato da un grifone fino al suo sparire nella foresta, al termine di una vicenda misteriosa avvenuta su di esso, protagonisti un'aquila una volpe un drago una meretrice ed un gigante! (18).

Se accosto Dante agli eretici a lui anteriori o contemporanei, non lo faccio perché vada considerato come un riformatore *ante litteram*, come invece fecero, sulla scia di Flacius Illyricus (19), tanti scrittori nostri e non nostri fino al Foscolo e al Valli. Dante, è bene ripeterlo, era pienamente ortodosso dal punto di vista dottrinale, prova la sua accettazione della dottrina e della prassi delle indulgenze condizionanti l'esistenza stessa del purgatorio (20). Inoltre, pare anche accertato che egli non avesse contatti materiali né con Valdesi né con Catari, che pure dovevano essere numerosi nella Firenze del suo tempo, tanto che si riparla volentieri oggi di un patarinismo fiorentino evangelico cataro-valdese (21). Tuttavia, gli orientamenti attuali della

(18) Cf. *Purgatorio*, XXIX, 13-154; XXXII, 13-63 e 109-160; XXXIII, 34-63.

(19) Se Flacius includeva Dante nel suo *Catalogus testium veritatis*, lo faceva non solo come autore del *De Monarchia*, ma anche per certi passi del *Convivio* e della *Divina Commedia*. In particolare, nella prima opera, l'Alighieri refuta la donazione costantiniana — scrive l'albonese — « tamquam quae nec facta sit, nec fieri jure potuerit », e per questa ragione da taluni fu giudicato come eretico. Cf. Mirko Deanovic, *Dante interpretato da Mattia Flacio Illirico (Vlacic)*, in « Studia romanica et anglica zabrabiensia » 19-20 (Zagreb 1965), pp. 161-170, in cui però vien definita « tendenziosa » l'interpretazione che il riformatore istriano ebbe dell'« atteggiamento di Dante di fronte alla Chiesa di Roma » (p. 162).

(20) Si veda in particolare l'episodio di Manfredi nel III canto del *Purgatorio*, dove peraltro Dante si toglie il gusto di manifestare, ai versi 133-135, una tale indipendenza di giudizio sulla scomunica papale e sull'evitata dannazione da rasentare egli stesso l'eresia! Cf. Marcello Aurigemma, *Manfredi e il problema delle indulgenze*, in « Dante nella critica d'oggi » cit., pp. 540-550.

(21) E ciò sulla scia del Volpe che, nella sua opera — tuttora preziosa — del 1922 su *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, non tralasciava di porre in rilievo che Firenze, nel secolo XII, « ha forse il primato in Italia in fatto di eresia catara », e che anche a Firenze si poteva riscontrare l'accostamento, verificabile nel corso del secolo successivo in molte città italiane, tra l'eresia e l'aristocrazia per motivi puramente politici contro l'invadenza dei vescovi, come pure « l'entrar dell'eresia stessa tra le questioni dei partiti politici e tra i conflitti sociali della città » (pp. 104-105). Si consulti pure Felice Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia o Dante e l'eresia*, Firenze 1889.

critica dantesca, volti ad un maggiore approfondimento di tutti questri motivi, si distinguono specialmente nel ristudiare i possibili nessi esistenti tra l'esule fiorentino e il francescanesimo gioachimita e « spirituale » (22).

Fatto sta che uno dei motivi fondamentali dell'atteggiamento di Dante verso la curia del suo tempo — l'esigenza, cioè, che la Chiesa sia povera e non scenda a compromessi con le potenze terrene — si trova costantemente presente presso i seguaci di Valdesio di Lione, in particolare presso i Valdesi di Lombardia, eredi diretti degli Enriciani e Arnaldisti. Ma, mentre per Dante la polemica ha un sapore più politico che religioso, per i Valdesi primitivi il richiamo alla donazione costantiniana non serve soltanto per criticare le ricchezze della Chiesa, ma anche per giustificare con chiaro intento apologetico la loro discendenza apostolica. Infatti, è proprio presso i Valdesi lombardi che nasce, fin dalla prima metà del secolo XIII, quella che fu giustamente chiamata la « leggenda » dell'anteriorità del sodalizio valdese al suo stesso fondatore Valdesio, consistente nel farne risalire le origini proprio ai tempi dell'imperatore Costantino. Noi la troviamo ampiamente configurata in un carteggio del 1368 circa tra i Valdesi d'Austria e i loro confratelli di Lombardia, i quali erano rimasti seriamente scossi dal ritorno al cattolicesimo di alcuni membri della comunità di Sankt Peter in der Au nella Bassa Austria, a seguito dell'inquisizione di Enrico di Olmütz operante in quella regione nel decennio 1360-1370 (23). Nel primo pezzo rimastoci di questo carteggio, noto sotto il titolo di *Regule secte Waldensium*, è detto senza ambagi che il sodalizio valdese è la vera chiesa di Dio, checché ne dicano gli avversari. La sua origine è apostolica. Per circa 300 anni, fino a Costantino, i reggitori della Chiesa vissero in povertà e umiltà. Ma, causa la donazione che l'imperatore fece al papa a titolo di gratitudine per la guarigione dalla lebbra, la Chiesa accumulò onori e dignità, e i mali si moltiplicarono sulla faccia della terra. Tuttavia il « socius » di Silvestro non accettò i doni imperiali e, staccatosi dal papa, preferì seguire la via della povertà. Così, non tutta la Chiesa si allontanò dalla verità e, sebbene una parte, purtroppo la maggiore, fosse diventata serva di Mammona, l'altra perseverò nella via della verità finché 800 anni dopo sorse un certo Pietro, detto « Waldis » dalla sua regio-

(22) Ricordo tra tutti Manselli, *Dante*, cit., pp. 115-117: ...« la fede da cui [Dante] è animato..., la religiosità profonda che l'ispira è ben diversa da quella di molta parte dei suoi contemporanei, ha un tono, un atteggiamento caratteristico, anzi personale »: ciò « non solo per la sua polemica contro la corruzione del clero o contro prelati e pontefici non degni », ma soprattutto perché i suoi strali contro il costantinismo, il nicolaismo e la simonia s'ispirano ad un filone ben preciso della religiosità duecentesca, che è quello dell'*Ecclesia spiritualis*, vale a dire « l'ideale di una Chiesa povera, preoccupata solo della salvezza dei suoi fedeli, libera da ogni ambizione temporale, d'ogni tracotante desiderio di primato politico, vivente solo dell'imitazione del suo grande modello, Cristo ».

(23) Cf. Giovanni Gonnet, *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi » n. 111 (maggio 1962), pp. 5-41.

ne di origine (24). Questa divisione della storia in due periodi separati dalla donazione costantiniana, nel primo dei quali la Chiesa rimase povera e nel secondo decadde per colpa di Silvestro pur rimanendo un resto fedele, è ripresa con altre parole in un secondo pezzo intitolato *Epistola fratrum de Italia*, in cui è anche tramandato il ricordo leggendario della voce udita dal cielo: « oggi si è diffuso il veleno nella chiesa di Dio » (25). Gli autori della lettera, confermando che l'ordine o sodalizio valdese deriva dagli apostoli, ne chiariscono l'origine rammentando come, avendo Silvestro accettato il « tesoro » offertogli da Costantino, i « soci » suoi lo rifiutassero e ne nascesse un'aspra polemica. Fu allora che il papa li minacciò di privarli della « terra » se non restavano con lui, al che gli oppositori risposero con letizia che in tal caso si sarebbero guadagnati il « cielo ». Uditasi nel fervore della disputa quella voce celeste sul diffondersi del veleno nella chiesa di Dio, i poveri di Cristo presero coraggio e perseverarono con maggior audacia nel loro intento, guadagnandosi con ciò scomuniche e persecuzioni a non più finire, sinché, quando sembravano sul punto di essere totalmente annientati, sorse un tal Pietro della Valle (cioè Valdesio) quale « reparator » dell'ordine dei poveri di Cristo (26).

Questa presunzione. di far risalire l'origine del movimento valdese ai tempi di Costantino concatenandola alla sua nefasta donazione, sarà subito confutata da due ex-valdesi austriaci. Giovanni e Sigfrido (27), i quali riprendono con altre parole la polemica già avviata più di un secolo prima dall'inquisitore Moneta di Cremona. Costui, nel trattato *Adversus Catharos et Valdenses* scritto verso il 1244 (28), aveva dovuto contestare gli uni e gli altri controbattendo in particolare il loro tentativo comune di colpire la chiesa romana non solo nei dommi, ma anche nella sua stessa ragion d'essere; essa, accettata la donazione. è venuta a « deficere ». e perciò non è più la vera « ecclesia Dei ». Moneta ribatteva che la Chiesa romana, nata con la proclamazione di Gesù a Pietro. è l'unica vera e perpetua chiesa. la quale — ammesso ma non concesso che Silvestro abbia peccato e sia diventato malvagio — non per questo poté, può e potrà mai mancare; anzi, contrariamente all'opinione di quasi tutte le sette pauperistico-evangeliche del medioevo secondo cui nella Chiesa andrebbero distin-

(24) Ivi, pp. 8-9.

(25) Questa leggenda di una voce scesa dal cielo a significare gli effetti nefasti della donazione costantiniana, che Dante esprime poeticamente con altre parole (cf. *Purgatorio* XXXII, 129), ebbe una certa voga nella polemica pro o contro il *Constitutum:* così è ricordata, prima di Dante. dal re di Sicilia Manfredi nella sua *Epistola ad Romanus* del 1265 (cf. Nardi, *Donatio*, cit., p. 136) e, dopo di lui, dal giurista Pierre Jame d'Aurillac nella sua *Aurea Practica Libellorum* della prima metà del secolo XIV (cf. Maffei. cit., p. 155).

(26) Gonnet, *Valdesi d'Austria*. cit., pp. 15-16.

(27) Ivi, pp. 20-21, 24 e 27.

(28) Moneta di Cremona. *Adversus catharos et valdenses*. ed. T. A. Ricchini (Roma 1743), libro V, cap. I (*De Ecclesia catholica quae sit*) e III (*An postquam Dei Ecclesia coepit, desierit esse?*).

te due parti, una « benigna » costituita da coloro che si opposero alla donazione costantiniana e perciò furono perseguitati, e l'altra « maligna » rappresentata dai papi prelati e sacerdoti che, accettando la donazione, si fecero i fautori della corruzione della Chiesa fondata povera da Cristo, il polemista cremonese rovesciava arditamente le posizioni ed affermava perentoriamente che vi sono due chiese su questa terra: una dei « sancti » secondo il salmo 149, la cui radice sta nella fede in Cristo suo unico fondamento ed è la chiesa di Roma, l'altra dei « malignantes » secondo il salmo 26 ed è quella degli eretici (29).

Questa polemica è ripresa via via dagli altri controversisti del secolo XIII. Così il domenicano Rainerio Sacconi di Piacenza, confrontando nella sua *Summa de catharis et leonistis* del 1250 (30) le opinioni dei Valdesi francesi con quelle assai più radicali dei loro confratelli lombardi, non manca di far notare che, mentre i primi dicono semplicemente che Roma non è la chiesa di Cristo, i secondi peggiorano la dose aggiungendo che è la chiesa dei malignanti, anzi la bestia e la meretrice di cui parla l'Apocalisse, perché venuta meno alla sua funzione proprio col papa Silvestro (31). Le stesse cose sono ripetute in un *Liber contra Waldenses hereticos* di qualche decennio posteriorre dello pseudo-Rainerio (32), nel trattato *De inquisitione hereticorum* di Davide d'Augsburg della fine del secolo (33), e in quello *De hereticis* di Anselmo d'Alessandria dei primi del secolo se-

---

(29) Cf. Giovanni Gonnet, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma* (Torino 1967), pp. 71-73.

(30) Rainerio Sacconi, *Summa de catharis et leonistis*. nuova ed. a cura di Antoine Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare* (Roma 1939), pp. 64-78, in particolare gli ultimi paragrafi *De haeresi Leonostarum sive Pauperum de Lugduno* e *De pauperibus Lombardis*.

(31) Sacconi, ed. cit., p. 78: « Pauperes Lombardi... dicunt quod ecclesia Romana est ecclesisa malignantium, et bestia et meretrix quae leguntur in Apocalypsi... Item quod ecclesisa Christi permansit in episcopis et aliis praelatis usque ad beatum Silvestrum et in eo defecit quousque ipsi eam restauraverunt » (cf. Gonnet, *Confessioni*, cit., p. 77).

(32) Pseudo-Rainerio (o Inquisitore anonimo di Passau), *Liber contra Waldenses haereticos*, ed. J. Gretser in *Lucae Tudensis scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium* dello stesso (Ingolstadii 1613), pp. 45-87, in particolare i capitoli IV e V. All'inizio di quest'ultimo si legge : « Leonistae... dicunt quod Romana Ecclesia non sit Ecclesia Jesu Christi, sed sit Ecclesia malignantium: et quod defecerit sub Sylvestro quando venenum temporalium infusum est in Ecclesiam. Et dicunt quod ipsi sint Ecclesia Christi quia Christi doctrinam, Evangelii et Apostolorum verbis et exemplis, observent ».

(33) Davide d'Augsburg, *Tractatus de inquisitione haereticorum*, ed. W. Preger (München 1878), in particolare il capitolo V (*De erroribus Pauperum de Lugduno*) dove si legge che *Pover de Leun* « ...eiecti de ecclesia katholica se solos esse Christi ecclesiam et Christi discipulos affirmabant », dicendo « se apostolorum successores et habere auctoritatem apostolicam et claves ligandi et solvendi », « Romanam ecclesiam... esse meretricem Babylon. et omnes ei obedientes dampnari », e « omnes sanctos et fideles a tempore beati Sylvestri pape... esse dampnatos ».

guente (34): Roma è la meretrice babilonica dell'Apocalisse, è la « pars maligna » della Chiesa a partire da Silvestro, col quale essa « defecit » quando il veleno degli interessi temporali le venne infuso, mentre i Valdesi se ne proclamano la « pars benigna », costituendo l'unica vera « ecclesia Christi » o « ecclesia Dei » (35). A mano a mano che la diaspora valdese si estende dai primi focolari francesi e italiani verso il centro dell'Europa nel corso dei secoli XIV-XV, queste affermazioni anti-romane aumentano di virulenza: il vescovo Silvestro diventa il capro espiatorio di tutti gli eretici, in particolare dei Valdesi le cui origini, come si legge in una cronaca bernese del 1420 (36), si fanno risalire all'epoca stessa della donazione come già vedemmo nel carteggio austro-lombardo del 1368.

Tutta questa eredità anti-costantiniana passerà poi agli Ussiti e infine ai Taboriti, grazie ad un esponente della diaspora valdese di lingua tedesca del secolo XV, il ben noto Federico Reiser, nato verso il 1401 a Deutach presso Donauwörth in Svevia, consacrato « magister » all'età di vent'anni a Norimberga, e collaboratore dell'ex-wicleffita Peter Payne nell'ideale di una unione più stretta tra valdesi e ussiti. Dopo una vita consacrata interamente alla predicazione itinerante, in Franconia, Baviera, Svizzera, Boemia, Polonia, Brandeburgo e Alsazia, venne arrestato, processato e condannato al rogo a Strasburgo nel 1458: dagli atti del processo risulta che si professava successore di S. Pietro e « episcopus fidelium in Roma Ecclesia donationem Constantini spernentium » (37). La data va rilevata, è posteriore di ben 18 anni alla *Declamatio* del Valla (38). Che l'anticostantinismo boemo sia di origine valdese non vi sono dubbi, ed a ragione si è potuto parlare di una « internazionale taborito-valdese », presso la quale la denuncia dei mali derivati dalla donazione fungeva

---

(34) Anselmo d'Alessandria, *Tractatus de hereticis*, ed. A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, in « Archivum Fratrum Praedicatorum » XX (1950), pp. 308-324, specialmente i paragrafi 10, 10/1, 12 e 15 a, b, c, sui valdesi francesi e lombardi e sulle loro differenze. Però, per quanto concerne il nostro argomento, gli uni e gli altri sono concordi nell'effermare che « ecclesia romana non est ecclesia Dei sed meretrix..., sanctus Silvester prevaricatus fuit quia suscepit possessiones..., papa Silvester et Laurencius martyr non sunt sancti..., ecclesia romana tenendo cursum quem tenet non est ecclesia Christi sed ecclesia maligna..., Silvestrer papa instinctu diaboli fuerit edificator ecclesie romane primus » (pp. 318-320).

(35) Cf. GONNET, *Confessioni*, cit., pp. 79-80 (Pseudo-Rainerio). 82/1 (« loci » comuni ai controversisti fino allo pseudo-Rainerio). 88/3 (Davide d'Augsburg) e 94/1 (Anselmo d'Alessandria).

(36) Dovuta a Conrad ustinger e preziosa per le notizie che riferisce sui valdesi inquisiti a Friburgo nel 1399 (cf. GONNET, *Confessioni*. cit., p. 123). Pochi anni prima la distinzione nella Chiesa di una « pars benigna », opposta alla « pars maligna » in seguito alla donazione costantiniana, si trova anche tra le credenze dei cataro-valdesi di Barge e Carmagnola in Piemonte inquisiti nel 1387-1388 (ivi, p. 118).

(37) GONNET. *Confessioni*, cit., pp. 125-126.

(38) Cf. l'edizione di Pio CIPROTTI. *Laurentii Vallae de falso credita et ementita Costantini donatione declamatio* (Milano, Giuffrè. 1967, p. 52). che utilizza quella teubneriana dello Schwahn del 1928.

proprio da comun denominatore (39). La Boemia dei secoli XIV-XV non era rimasta sorda né ai richiami dell'escatologismo gioachimita, penetrato con tutta probabilità grazie ai contatti che nel 1350 Cola di Rienzo aveva avuto con esponenti della corte di Carlo IV (40), né alle istanze di radicale rinnovamento della Chiesa che mediate congiuntamente dai wicleffiti e dai valdesi, erano sulla bocca di tutti ben prima della condanna di Hus, prova quel cardinale del Concilio di Costanza che andava ripetendo l'opinione di Jean Quidort di Parigi, vecchia già più di un secolo, secondo la quale i valdesi negavano alle gerarchie ogni diritto di possedere beni temporali, datando la decadenza del cristianesimo anche qui proprio a partire dalla donazione costantiniana (41). Dopo il rogo di Hus, il gruppo dei suoi sostenitori, formatisi alla scuola dei maestri di Dresda, non si persero d'animo e, piuttosto che persistere nel voler una chiesa nazionale, preferirono alimentare, sulle orme di Niccolò di Dresda, una predicazione contestatrice della situazione costantiniana dell'ecumene cristiana (42).

Sarebbe troppo lungo enumerare tutte le testimonianze di fonte valdese o ussito-taborita su questo atteggiamento fondamentale di sfiducia e di condanna verso tutte le compromissioni della Chiesa con i poteri costituiti, ma non possiamo lasciar passare sotto silenzio una delle affermazioni più sorprendenti, che ci viene ai primi del secolo XVI da un gruppo remoto di valdesi radicati nell'alta valle del Po, a Paesana e nelle località circonvicine di Bietonetto, Praviglielmo e Oncino. Costoro, più radicali dei loro correligionari delle altre valli alpine, ripetono ancora, verso il 1510, il vecchio motivo della defezione della Chiesa « tempore S. Sylvestri Papae », prova che l'eco della donazione di Costantino era sempre viva in quella valle solitaria a più di mezzo secolo di distanza dal Valla. Causa questa defezione — dicono quelli di Paesana — il potere delle chiavi passò nelle mani dei valdesi: essi, perseguitati dalla Chiesa romana « zelo invidiae... et malitia, quia ipsi veritatem docent », sono stati « missi a Deo in loco apostolorum ». « Electi a Christo », saranno considerati « assessores Dei ». Forti di questa certezza, credono che il mondo durerà quanto loro stessi e non più, finché verrà un certo re di Boemia, loro correligionario, con un grande esercito, a soggiogare le provincie città e paesi, distruggendo le chiese, uccidendo tutti gli ecclesiastici, spaz-

---

(39) Si veda specialmente Amedeo MOLNÁR, *L'internationale des Taborites et des Vaudois*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi » n. 122 (1967), pp. 3-13.

(40) Cf. dello stesso *Cola di Rienzo, Petrarca e le origini della riforma husssita*, in « Protestantesimo » 19 (1964), pp. 214-223. Consultare anche C. N. GANDEV, *Joachimitsksé myslenky v díle Mateje z Janova, Regulae Veteris et Novi Testamenti*, in « Casopis národniho musea » 11 (1937), 1-8 nonché, più recentemente, Jana NECHUTOVÁ, *Gioachino da Fiore ed i principi della Riforma Boema*, in « Sborník Praci Filosofické Fakulty Brnénské University » 14 (1969), pp. 229-233.

(41) MAFFEI, cit., pp. 130-132.

(42) Cf. Amedeo MOLNÁR, *Quelques aspects de la continuité de pensée dans la Réforme tchèque*, in « Historica » 17 (1970).

zando via i domini temporali, i pedaggi e le angherie, facendo « omnia communia » e sottoponendo tutto e tutti alla sua legge! (43). Le somiglianze col Veltro liberatore o col « cinquecentodieciecinque » di Dante, pur nella diversa temperie politico-socio-religiosa, sono troppo evidenti per insisterci sopra, tanto più che siamo già abbondantemente fuori dei limiti cronologici di questa ricerca.

Giovanni Gonnet

(43) Gonnet, *Confessioni*, cit., pp. 132-135.

Il manoscritto A 6 10 di Dublino

Il Manoscritto A 6 10 di Dublino, segnalato e descritto da Mario Esposito una ventina di anni fa (1), ci porta nel vivo di una formulazione della teologia e teosofia valdese della seconda metà del '300.

Il contenuto del Manoscritto non ha corrispondenza in altri testi valdesi ed è stato ignorato dai grandi storiografi valdesi Perrin e Leger (2). Si tratta di un testo che, secondo la descrizione dell'Esposito, comprenderebbe un breve Trattato ecclesiologico e una lunga Glossa Pater. Di fatto si tratta di due frammenti di un'opera unitaria, di un completo manuale teologico-teosofico di cui ci è rimasto all'inizio il trattatello sui segni caratteristici della Chiesa di Dio, Chiesa tutta spirituale che non ha bisogno di edifici in mura e in legno, che ha potere di perdonare i peccati, che osserva integralmente i Comandamenti, in cui non ci sono né adulterio né altra sozzura, né furti né latrocini, né menzogna né falsa testimonianza, né giuramenti né bestemmie né maledizioni. Chiesa impegnata nell'imitazione di Cristo e nell'accettazione dell'ineluttabile destino di sofferenza e martirio (ff. 3 r° - 18 v°). Seguiva il De Sacramentis di cui ci è rimasta la sola parte relativa al Battesimo (ff. 18 v° - 23 r°): si accetta il Battesimo spirituale conferito con l'imposizione delle mani e si rifiuta il battesimo per acqua di Giovanni Battista. È perduta la parte intermedia del Manuale e si ha subito la conclusione di un De novissimis (cenni sul Giudizio finale, ff. 24 r° - 25 r°) a cui segue la lunga e completa Glossa Pater (ff. 25 r° - 75 r°) tutta permeata di teosofia simile a quella cabalistica (non bisogna dimenticare l'influsso cataro sul formarsi della Cabala in Provenza) così che sembra di legger pagine ispi-

(1) Mario Esposito, *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, in « Revue d'Histoire ecclésiastique ». 1951. pp. 127-159. Ringrazio il prof. Enea Balmas di Padova di aver attirato la mia attenzione sul prezioso Manoscritto di Dublino e di aver messo a mia disposizione la fotocopia dello stesso per uno studio approfondito i cui risultati saranno pubblicati in un prossimo articolo dal titolo: « Suggestioni catare e cabalistiche nel Valdismo ».

(2) Esso è stato studiato dal Venckeeler (Theo Venkeleer, *Un recueil cathare: le manuscrit A 6 10 de la collection vaudoise de Dublin. I: une apologie: II: Une glose sur le Pater, in* « Rev. Belge de Phil. et d'Hist. », 1960, pp. 815-834; 1961, pp. 759-793), che lo ha senz'altro classificato cataro, mentre un'analisi anche semplice dimostra che mancano i fondamentali dogmi catari. In compenso c'è una ricca presenza di apporti cabalistici, e di dottrine che pur avendo origine catara sono state ristrutturate e adattate dal Valdismo.

rate al Libro dello Splendore (Sefer ha-Zohar), composto in Castiglia nell'ultimo venticinquennio del sec. XIII, definito da Gershom Sholem l'espressione più alta della letteratura della Qabbala (3). Prevale nella Glossa valdese l'interpretazione mistica del linguaggio biblico con sostanzializzazione degli atteggiamenti di Dio che si fanno emanazioni (caritas, misericordia, visitatio, vita, spiritus, anima) analoghe alle Sefiroth della Qabbala. Cristo segue lo stesso itinerario (anch'egli è spirito emanato da Dio) giungendo ai più bassi livelli della realtà (tutto è creatura di Dio, anche se appare ad un certo momento una serie di emanazioni malvage omonime di quelle buone), con la esperienza dello stesso male morale (il peccato di volontà) e fisico (la morte). Viene così attuata la redenzione del cosmo, senza che gli eletti debbano cooperare con opere di penitenza volontaria. E del piano salvifico di Dio Padre attraverso l'opera di Cristo nella Chiesa si occupa l'ultimo trattato di cui è rimasta solo la prima parte (ff. 76 r°-77 r°). Chiude il Manoscritto una piccola tabella pasquale per gli anni 1376-1400 (ff. 77 v° - 78 r°) a mano dello stesso amanuense, il che fa supporre giustamente all'Esposito che il manoscritto sia antecedente a questi anni, in quanto non si spiegherebbe l'utilità di una tabella che si riferisca a feste ormai passate. Tuttavia il contenuto stesso del Manoscritto, a mio parere, fa collocare l'opera nel sec. XIII, anche se la copia rimastaci è della seconda metà del sec. XIV. Sicuramente si è prima del sec. XV, poiché non c'è nessuna presenza di influsso della teologia ussita, influsso comune a tutte le altre opere teologiche valdesi rimasteci. Ma c'è un passo in cui la Chiesa di Roma è presentata in questi termini: « Essa... domina città, borghi e province, e siede nella grandezza e nella pompa di questo mondo ed è temuta da Re, Imperatori e dagli altri Signori... Essa si sforza di dominare pagani e giudei e gentili, e soprattutto perseguita anche la Chiesa di Cristo... » (f. 16 r°). È evidente che si parla della Chiesa di Innocenzo III e del Concilio Lateranense del 1215. Si è inoltre nel momento della catarizzazione del primo Valdismo che da scismatico si fa eretico, nel momento stesso in cui il Catarismo influisce in Provenza sul formarsi della Qabbala: di qui le analogie tra il nostro Manuale e il Libro dello Splendore sopra ricordato. Forse gli storici del Valdismo del sec. XVII ignorarono il codice di Dublino volutamente, per questo suo massiccio atteggiamento cataro: eppure il Codice proviene dalle Valli, e il suo vocabolario risente non poche volte dell'influsso di dialetti piemontesi. Ma è pure evidente che non si tratta di un manuale cataro: Dio appare come il Creatore di tutte le cose « sopra e sotto », e l'intrinseca corruzione di parte delle creature avviene per un fenomeno di cui non si parla nelle parti a noi rimaste, ma che è analogo a quello presentato nella Qabbala dove pure non si fa riferimento al peccato originale e Cristo compie la sua missione reden-

(3) Cfr. Gershom Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*. trad. Guido Russo, Milano. 1965, pp. 283-335.

trice per emanazione giungendo gradatamente alle zone più basse del creato e allo stesso Inferno.

Il fatto che un testo valdese organizzi una teologia cristiana su basi catare, utilizzandone la letteratura (e c'è anche una citazione della nota Visione dello Pseudo-Isaia in un frammento che non compare nei Testi pervenutici di detta Visione) conforta la tesi che le tipiche dottrine ereticali valdesi (giuramento, purgatorio) siano di derivazione catara. D'altra parte questa facilità di adattamento del Valdismo alle dottrine dell'ambiente, prova indirettamente che l'impegno del movimento era piuttosto etico e sociale che teologico e attuato attraverso la libera predicazione della parola di Dio e l'imitazione integrale del Cristo evangelico: da un Valdismo cattolico si passa quindi a un Valdismo cataro e quindi dopo l'esperienza ricchissima del Valdismo ussita, si entra nella Riforma Calvinista.

Romolo Cegna

Mémoires de George Morel

L'importanza del codice valdese c-5-18 (Ms. 259) del Trinity College di Dublino per la storia dell'adesione dei Valdesi alla Riforma.

Il codice c-5-18 del Trinity College di Dublino (*) è stato chiamato dal Perrin *Mémoires de George Morel* (1) oppure *Livre des Barbes Georges Maurel et Pierre Masçon* (2). Il primo degli storici moderni ad averne una conoscenza diretta e a utilizzarlo ampiamente per lo studio dell'adesione dei Valdesi alla Riforma fu lo Herzog, nel suo libro *Die romanischen Waldenser* (3) del 1853. L'opera dello storico tedesco è stata sfruttata, fino ai nostri giorni, dagli studiosi di storia valdese, che non hanno potuto leggere direttamente il manoscritto. Nel 1865 il Todd ne diede una descrizione diplomatica, indicando, per sommi capi, anche il suo contenuto (4): dimensione 15 cm. per 10,5; ogni pagina è numerata nel margine superiore; invece l'indice, che inizia a pagina 125, indica soltanto i fogli; l'indice è scritto da altra mano, la stessa delle numerose note marginali francesi; vi sono non poche cancellature, per lo più ancora leggibili, talune con l'intenzione di fare apparire dottrine valdesi antiche ciò che era tipico insegnamento dei Riformatori. Il codice corrisponde alla descrizione che ne fa il Perrin.

Nel 1876 Karl Benrath trascrisse le pagine del codice riguardanti la Dichiarazione del Sinodo di Chanforan 1532 (5), affinché Emilio Comba la potesse pubblicare nella *Rivista cristiana* (6). Infine Ernst Staehelin pubblicò nel 1934 la lettera di Morel e Masson a Bucero in

(*) Ringraziamo il *Trinity College di Dublino* per l'autorizzazione gentilmente concessaci di pubblicare le citazioni del codice c - 5 - 18, contenute in questo articolo. Nel prossimo Boll. speriamo di comunicare alcune altre notizie su questo codice.

(1) J. P. Perrin, *Histoire des Vaudois*, Genève 1618, I, pp. 106 e 157.

(2) *Op. cit.*, I, pp. 46 e 70, precisando: « ... *auquel sont contenues toutes les demandes que firent George Morel et Pierre Masson à Oecolampade et Bucer, touchant la religion et les responses des dits personnages* » (p. 59).

(3) J. J. Herzog, *Die romanischen Waldenser*, Halle 1853; cfr. specialmente pp. 333 ss. A. Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, tom. III, Genève 1728, pp. 252-270, non conosce il nostro codice. Per la storia dell'adesione dei Valdesi alla Riforma si serve soltanto dello Scultetus; ha forse direttamente consultato il codice A. Muston, cfr. *L'Israël des Alpes*, pp. 181 ss.

(4) J. Henthorn Todd, *The Books of the Vaudois. The Waldensian Manuscripts preserved in the Library of Trinity College, Dublin*, London-Dublin 1865, pp. 8-21.

(5) MS pp. 118-125.

(6) *Rivista cristiana* 4 (1876), pp. 266-269; in Herzog, *op. cit.*, pp. 381-388 il testo è quasi completo.

lingua valdese (7), dichiarando però di non avere potuto vedere interamente il codice in riproduzione fotografica (8). Di questa lettera lo Herzog aveva dato a suo tempo una traduzione tedesca e il testo valdese a pie' pagina (9).

Egli rilevò l'importanza di questo codice come fonte in parte indipendente accanto alla corrispondenza latina di Morel e Masson con i Riformatori. Infatti il Morel denuncia deficienze e macchie nella vita dei Valdesi, talvolta non menzionate nel testo latino (10) e ci fa conoscere in qual modo egli abbia presentato ai suoi confratelli il problema di una eventuale adesione alla Riforma. Come vedremo, il Morel integra la fonte latina soprattutto per quello che concerne la dottrina della giustificazione per fede, riportando l'esposizione che gliene fece Bucero.

Questa relazione dell'incontro con i Riformatori fu scritta dal Morel al suo ritorno in Provenza o forse durante il suo viaggio di ritorno, a Basilea o in qualche altra località, probabilmente nell'autunno 1530. Lo Staehelin ritiene (11), seguendo lo Herzog (12), che l'esposto del Morel sia stato presentato al sinodo di Chanforan, poiché questo sinodo non fece che confermare le istruzioni ricevute da Ecolampadio e Bucero, oltreché da Farel.

1. - *Le cosiddette « 47 peticions ».*

Il codice moreliano viene spesso citato dai nostri storici per le sue *peticions*, cioè per le domande fatte dai due barbi valdesi ai Riformatori, a ognuna delle quali dovrebbe immediatamente seguire la risposta di Ecolampadio e di Bucero, o almeno di uno dei due. In realtà il dialogo non è sempre evidente. Per es. tutta la disputa di Bucero contro gli anabattisti è collegata a un esposto del Morel sui sacramenti (pag. 24), senza alcuna indicazione che è cambiato l'interlocutore; oppure si può inserire la peticion del Morel nella precedente « responsio busseri ».A pag. 8 e a pag. 14 le peticions non hanno risposta, a pag. 58 le peticions 4 e 5 si susseguono immediatamente, poi Bucero risponde a entrambi; lo stesso avviene dopo le peticions 6 e 7 a pag. 59 e le 21 e 22 a pag. 71. La peticion 24 sul pianto dei morti a pag. 79 è rimasta senza risposta. Le peticions 40 e 41 a pag. 108 sono abbinate e la risposta di Bucero si riferisce a tutte e due.

Generalmente Bucero nelle sue risposte è più diffuso di Ecolam-

(7) MS pp. 5-6; cfr. l'edizione curata da E. Staehelin in *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* (= *Q.u.F.*), vol. 19 (reprint New York-London 1971), p. 550 s. L'errore di lettura o di stampa a p. 550, quartultima riga della lettera, dove è detto: *vegues* anziché *degnes*, errore esistente già nello Herzog, *op. cit.*, p. 340, rivela che lo Staehelin non ha avuto sotto gli occhi il nostro codice, almeno per questo testo.

(8) *Q.u.F.* 19, p. 551.

(9) Herzog, *op. cit.*, p. 339 s.

(10) *Ivi*, p. 337.

(11) *Q.u.F.* 19, p. 551.

(12) Herzog, *op. cit.*, p. 389.

padio. I suoi interventi sono anche più numerosi: 57 contro i 17 di Ecolampadio. Le esposizioni più impegnative e più lunghe, quelle sugli anabattisti (pagg. 25-46) e sulla giustificazione per fede (pagg. 81-96), sono di Bucero. La risposta alla peticion 48 (pagg. 111-113) sulla predestinazione e sul libero arbitrio è data prima da Ecolampadio (pagg. 113-114), poi da Bucero (pag. 114-115). La risposta di Bucero a quest'ultimo grosso problema termina con un « Vale ». Segue una lettera di Ecolampadio (pag. 116) e un'altra di Bucero (pag. 118). In realtà si tratta della versione in lingua valdese della conclusione della prima risposta di Ecolampadio e di quella di Bucero ai Valdesi, di cui ci è noto il testo latino. Il codice comincia con l'inizio della lettera questionario di Morel e Masson a Ecolampadio (pag. 1), con l'inizio della prima risposta di Ecolampadio (pagg. 1-5), la lettera valdese dei due barbi a Bucero (pagg. 5-6) e l'inizio della risposta di Bucero (pagg. 6-7).

Abbiamo sempre citato oltre al numero d'ordine della peticion anche la pagina del codice in cui si trova, e abbiamo menzionato una peticion 48, mentre siamo abituati a sentir parlare delle 47 peticions moreliane. In realtà esse sono più numerose e la loro numerazione è quanto mai confusa. Lo Herzog per primo parlò di 47 peticions in questo codice (13). Il Todd si è limitato a notare il disordine nella loro numerazione (14). Gli storici prima e dopo lo Herzog non hanno mai menzionato il numero 47, salvo il Gonnet.

Lo Herzog (15) comincia a contare le peticions dalla pag. 55 del MS, cioè dalla frase: « *Que subduntur nobis sunt ambigua atque acerta. Prumierament etc.* ». Non tiene conto di tutte le peticions precedenti, che effettivamente sono spesso più un'esposizione della vita dei Valdesi che delle domande vere e proprie rivolte ai Riformatori. Tutto al più si potrebbero considerare delle domande indirette e perciò anche sono seguite dalle risposte dei Riformatori. Comunque la numerazione delle questioni precedenti la pag. 55 è del tutto arbitraria e confusa; spesso, ma non sempre, la peticion è registrata in margine e da altra mano. Questi sono i loro numeri non d'ordine, ma di disordine: 1, 2, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 7, 8, ? (numero cancellato), 3, 4, 18, 6, 13, 20. L'inizio di questa numerazione a pag. 7 è giustificato dal testo stesso. Infatti a questo punto esso dice: « *Georgi morel e peyre maczon peticion* » (quest'ultima parola scritta in margine dalla stessa mano). Segue il titolo: *De ministrorum ritibus.*

Particolarmente la peticion 12 ha contribuito a creare confusione, perché non solo si ripete il suo numero, come per altre (per certune anche tre volte), ma perché ad essa viene attribuita erroneamente la cosiddetta confessione di fede del 1120 o 1531, della quale dovremo ancora occuparci. Alcuni elementi di questa supposta confes-

(13) *Ivi*, p. 335: « *...so werden 47 sogenannte* peticions *an Oecolampad und Bucer gerichtet...* ».

(14) Todd, *op. cit.*, p. 15.

(15) Herzog, *op. cit.*, p. 350.

sione si trovano effettivamente nella peticion 12 da pag. 21 a 23, ma la peticion 12 a pag. 64, con la quale la si è confusa (16), tratta di tutt'altro argomento, cioè se si possono predicare e insegnare tutti i testi, anche quelli scandalosi, della S. Scrittura.

Dalla pag. 55 la numerazione ha un nuovo inizio ed è abbastanza regolare. Più volte la peticion o il suo numero è registrato in margine, ma dalla stessa mano. Quello che sorprende nella numerazione seguita dallo Herzog, è che egli non ha notato la peticion 48 a pag. 111, scritta ben chiaramente dalla stessa mano e riguardante il problema del libero arbitrio e della predestinazione, che più d'ogni altra questione turbava l'animo dei Valdesi: « *Outra las predictas demandas non hy a alcuna cosa que contorbe mais nos frevols que del liberal albitre* (sic) *et de la predistinacion de dio de la qual cosa luter, e erasme en son tant different* ». Come abbiamo detto, questa peticion avrà la risposta sia di Ecolampadio che di Bucero.

Data la numerazione tanto confusa e arbitraria, non si può parlare di 47 peticions del Morel, perché questo numero non corrisponde neppure all'ordine seguito dallo Herzog, perché quest'ordine ne conta 48 e perché le peticions dirette o indirette sono effettivamente più numerose. Si potrà parlare delle peticions del Morel, lasciando il numero imprecisato. Seguendo il Perrin, tutto il codice potrebbe essere intitolato: *Mémoires de George Morel.*

Dato il disordine della numerazione riscontrato nel codice, ritengo che anche nella *Dichiarazione del Sinodo di Chanforan* non vi sia ragione per dichiarare mancanti i capitoli 3 e 4. Nel codice vi è soltanto la correzione del n. 3 in 5 e quindi un salto di due cifre nella numerazione, ma nessun altro indizio che sia stata omessa della materia.

2. - *La confessione di fede del 1531.*

È noto che la confessione detta del 1120, e datata dai nostri storici del 1531, si trova nel Perrin, che la intitola *Confession de foy des Vaudois* (17). Viene riprodotta dal Léger nella sua *Histoire des Eglises Vaudoises* (18), che la ritiene dell'anno 1120, cioè anteriore a Valdo. Il Montet dice del Perrin: « *Il* (Perrin) *transcrit comme très ancienne une confession de foi des Vaudois, qui est tirée de documents beaucoup plus récents, et où nous lisons la confession de foi de Morel... Il note bien, en marge, qu'il emprunte en partie ce document aux mémoires de Morel, mais il donne à entendre que ces mémoires*

(16) Cfr. G. Gonnet, *I rapporti tra i Valdesi franco-italiani e i Riformatori d'Oltralpe prima di Calvino* (= *I rapporti*) in « Ginevra e l'Italia », Firenze 1959, pp. 16 e 33.

(17) Perrin, *op. cit.*, I, pp. 79-87.

(18) J. Léger, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées du Piémont ou Vaudoises*, Leyde 1669, I, p. 92.

ne font que reproduire d'antiques temoignages vaudois » (19). Gli storici moderni hanno tutti affermato, per ragioni di critica interna, che la confessione è del 1531 (20) o del 1530, come il Montet e lo Staehelin, che dànno quest'ultima data al codice (21); tutti l'hanno ritenuta « ricavata » dal MS del Morel e l'hanno accolta nell'elenco delle confessioni di fede valdesi (22).

Il Montet ricostruisce, in base al codice moreliano, la confessione di fede dei due barbi prendendo gli elementi della peticion 12 (pagg. 21-23) e aggiungendovi una proposizione di pag. 24, una di pag. 25 e infine un'altra di pag. 46, cioè quelle dichiarazioni che corrispondono alla confessione di fede di Morel e Masson nella loro lettera a Ecolampadio: « *Ad haec credimus...* » (23). Così egli include anche la confessione auricolare e la casistica sui gradi della carità, che non si trovano nella confessione del Perrin. Ma la ricostruzione del Montet non è la « confessione del 1120 »!

La confessione, come la conosciamo oggi dal Perrin e dal Léger, e come viene riprodotta nella raccolta di simboli della Chiesa valdese, non esiste nel codice moreliano e non è del 1530 o del 1531, ma è una composizione del Perrin.

Vediamo anzitutto quali elementi sono stati tolti dalla peticion 12 o comunque dalle dichiarazioni del Morel: Articolo 1: sul simbolo apostolico, art. 2: sulla Trinità e la redenzione dell'umanità per mezzo di Cristo, art. 8: Cristo unico mediatore, art. 9: due soli luoghi dopo la morte, cioè il paradiso e l'inferno, art. 10: contro le cerimonie inventate dagli uomini e la messa, art. 11 (non più nella peticion 12, ma a pag. 24): contro le invenzioni umane che pregiudicano la libertà dello spirito, art. 12 (pag. 24 s.): definizione dei sacramenti. Sono 7 articoli su 14, quanti ne conta la confessione.

L'art. 3 con la sua distinzione fra libri canonici e libri apocrifi dell'Antico Testamento, non era dottrina valdese nel 1530, ma istruzione dei Riformatori; infatti esso è preso dalla prima risposta di

---

(19) Ed. MONTET, *Histoire Littéraire des Vaudois du Piémont*, Paris 1885, p. 185.

(20) Così A. REVEL, *Rivista cristiana* 5 (1877), p. 506; G. LUZZI, *I simboli della Chiesa valdese*, Firenze 1906, pp. 4 s.; Ern. COMBA, *Storia dei Valdesi*, Torre Pellice 1930, pp. 118 ss.; GONNET, *I rapporti*, p. 16; id., *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967, p. 143; A. MOLNÁR, *Les Vaudois et l'Unité des Frères tchèques*, in Boll. 86 (1965), n. 118, p. 12; cfr. pure V. VINAY, *Die Glaubensbekenntnisse seit der Reformation*, in « Waldenser. Geschichte und Gegenwart » (= *Die Glaubensbekenntnisse*), Frankurt a. M. 1971, p. 81.

(21) MONTET, *op. cit.*, p. 178; E. STAEHELIN, *Q.u.F.* 19, p. 549: « *Ende 1530?* ».

(22) MONTET, *op. cit.*, p. 178; A. REVEL, *cit.*, p. 506; LUZZI, *op. cit.*, p. 3 ss.; Ern. COMBA, *op. cit.*, pp. 116-118; GONNET, *I rapporti*, pp. 55 ss.; id., *Le confessioni di fede valdesi*, p. 143 ss.; A. PASCAL, *Il marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante*, Firenze 1960, p. 131; MOLNÁR, cit., p. 12; VINAY, *Die Glaubensbekenntnisse*, p. 80.

(23) *Q.u.F*, 19. p. 505 s.

Ecolampadio ai Valdesi (24). La stessa osservazione si può fare riguardo agli articoli 13 e 14.

L'art. 13 recita: « *Nos non haven connegu autre sacrament que lo baptisme e la eucharistia* ». Nel codice a pag. 66 c'è la domanda del Morel sul numero dei sacramenti: « *Item sy san plus de duy sacrament... sia que li papista diczan esser sept* ». Nel testo latino la domanda suona così: « *In hoc, ut audio, erravimus, credentes plura quam duo sacramenta* » (25). Nel codice la risposta di Bucero segue immediatamente la domanda del barba, ma l'indicazione usuale « *R. busseri* » è stata posteriormente cancellata (ma è tuttora leggibile), non si sa da chi, per cui la risposta del Riformatore è messa in bocca al Valdese, in pieno contrasto con la domanda che questi ha fatto. Così si fa dire al barba: « *Nos non haven conegu autre sacrament que lo baptisme e la eucharestia* ». Nella sua lettera ai Valdesi Bucero aveva scritto: « *Sacramenta praeter baptismum et Eucharistiam nulla novimus* » (26). Lo Herzog nota l'errore di traduzione fatto dal Morel: *novimus* reso con *haven conegu* (27); ma più grave è la cancellatura di « R. busseri », con la quale l'ignoto falsario voleva attribuire ai Valdesi medievali la dottrina sacramentale riformata. Il Perrin accoglie nella sua confessione di fede questa attribuzione.

Origine simile ha avuto l'art. 14 sull'autorità secolare. Esso afferma: « *Nos devèn honor a la potestà secular en subjection, en obediença, en prompteza, e en payament* ». La domanda del Morel riguardante questa materia esprimeva la forte perplessità dei Valdesi di fronte all'autorità temporale e alle sue leggi: « *Item si las leys civils e las semilhant atrobas de li home per las quals lo mont* (il testo dice: *merit*) *es regi encerque las cosas temporals sian valetorias en apres dio, car es script las leys del poble son vanas* » (pag. 97). Nel testo latino la domanda dei due barbi si esprime così: « ... *an leges civiles et hujusmodi ab hominibus inventae, quibus circa temporalia mundus regitur, valeant secundum Deum, quia scribitur: leges populorum vanae sunt* » (28). Nel codice anche in questo caso è cancellata

(24) *Q.u.F.* 19, p. 514. Ecolampadio, probabilmente per una svista, non menziona il libro di Ester, mentre esso è elencato nella confessione; Ecolampadio comprende in Geremia anche le Lamentazioni, la confessione specifica e distingue i due scritti. Tra gli Apocrifi Ecolampadio non elenca, come invece fa la confessione: la Sapienza, l'Epistola di Geremia ed Ester dal cap. 10 alla fine. Il codice a pag. 62 s. riporta l'elenco dei libri canonici e apocrifi, come risposta di Ecolampadio. Include anche Ester (fra Esdra e Nehemia) e gli Apocrifi dell'Antico Tesetamento, come nella prima lettera di Ecolampadio. Anche gli scritti del Nuovo Testamento vengono elencati, come nella lettera del Riformatore. Si nota la minore autorità dell'Apocalisse e delle epistole di Giacomo, Giuda, II Pietro e delle due ultime di Giovanni. Questa distinzione è stata posteriormente cancellata, ma essa testimonia della fedeltà del Morel nel riferire ai suoi confratelli l'istruzione dei Riformatori.

(25) *Q.u.F.* 19, p. 505.

(26) *Zeitschrift für historische Theologie* (*Z. hist. Theol.*) 1866, p. 337: *Martini Buceri Responsiones ad Quaestiones a Georgio Morello et Petro Lathomo... propositas*

(27) Herzog, *op. cit.*, p. 337.

(28) *Q.u.F.* 19, p. 507.

l'indicazione: « *R. Colampadii* » e la risposta del Riformatore diventa una confessione di fede valdese. Ecolampadio dice: « *Nos non despreçien las leys civils las quals non son contrarias ala carita, car nos poen husar de lor per las judicials de moyses* » (pag. 97). Il testo latino nella prima risposta del Riformatore recita: « *...civiles leges, quae fidei et charitati non obstant, nequaquam aspernandas dicimus, illis enim pro judicialibus Mosaicis uti possumus* » (29).

Anche Bucero nella sua risposta ai Valdesi riconosce l'autorità stabilita da Dio, seondo Romani 13: « *Magistratum non gerit frustra gladium...* » (30). Ma il Perrin è meno sobrio dei Riformatori e anche della Dichiarazione di Chanforan, che al cap. 11 dice: « *El christiano po exercitare el magistrato sopra li christiani delinquenti. La propossitione he clara como havemo en s. Paulo Rom. 13. I Cor. 6 c. e en sancto Pietro en la soa prima epistolla* ». Anche questo testo sarà stato una fonte per la confessione del Perrin.

Il Perrin indica, in margine al testo della confessione di fede, le sue fonti (31): « *Almanach spirituel* e *Memoires* del Morel. L'*Almanach spirituel* è un estratto dal tratttato hussita sui sacramenti, che però non riduce a due il numero di essi. Dunque gli articoli 3, 13 e 14 rispettivamente sul canone della Bibbia, sul numero dei sacramenti e sull'autorità secolare sono insegnamento dei Riformatori, che il Morel ha fedelmente presentato come tale e il Perrin ha invece attribuito ai Valdesi anteriori alla Riforma. Ha il Perrin stesso falsificato il codice moreliano? Non lo si può affermare con certezza, anche perché egli non si vale di altre falsificazioni di quel testo (32).

Non abbiamo potuto stabilire la fonte degli articoli 4, 5, 6 e 7. Tuttavia dalla nostra indagine dovrebbe risultare chiaro che la « confessione detta del 1120 »: 1. non è « ricavata » dalla cosiddetta « peticion 12 », che ne contiene soltanto alcuni pochi elementi (5 articoli su 14); 2. non è una confessione di fede compilata dal Morel a Basilea o al suo ritorno in Provenza; 3. non rappresenta, come è stato più volte ripetuto dai nostri storici, un momento del dialogo tra la prima e la seconda Riforma o una incipiente assimilazione delle dottrine della Riforma da parte dei Valdesi; 4. la sua data non è del 1530 o 1531, ma del 1618; 5. essa è una compilazione del Perrin che utilizza le fonti col metodo da noi illustrato per attribuire ai Valdesi medievali la fede delle Chiese riformate; 6. non è una confessione di fede della Chiesa valdese, come gli storici fino ad oggi l'hanno considerata.

---

(29) *Ivi*, p. 512.

(30) *Z. hist. Theol.* 1866, p. 332.

(31) Perrin, *op. cit.*, I. p. 79 e Léger, *op. cit.*, I. p. 64.

(32) Cfr. Herzog, *op. cit.* p,. 405. La confessione di fede dei Valdesi, riportata dal Perrin *op. cit.*, pp. 49-50, ha un'affinità sostanziale con quella « del 1120 », ma la sua fonte è un'altra, il Vignaux, come il Perrin stesso dichiara (*ivi*, p. 48), il quale Vignaux aveva tradotto il Miolo, mentre il Miolo aveva come fonte gli *Articuli Valdensium* inserita da Mattia Flacio nel suo *Catalogus testium veritatis* (cfr. G. Miolo, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas, Torino 1972, p. 61 ss.).

3. - *La dottrina della giustificazione per fede nella istruzione di Bucero.*

Ciò che sorprende nella corrispondenza latina tra i due barbi valdesi e i Riformatori è la mancanza di una esposizione della giustificazione per grazia mediante la fede, che occupa un posto centrale nella teologia della Riforma. Vi si trovano soltanto alcuni accenni indiretti, poiché neppure il Morel chiede esplicitamente un'istruzione su questo argomento (33). Nel nostro codice invece il Morel espone la perplessità dei Valdesi sulle apparenti contraddizioni della S. Scrittura, che da un lato annunzia la salvezza per grazia e dall'altro valuta altamente le buone opere e i meriti umani e parla di un giudizio secondo le opere di ciascuno (pagg. 81-83). Il barba cita numerosi passi biblici, chiedendo che gli vengano spiegati. Risponde Bucero (pagg. 83-96), che riesamina tutti i testi proposti dal barba ed espone la sua dottrina della giustificazione per fede, in modo molto affine a quanto egli stesso aveva scritto sette anni prima nel suo libro *Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen mög* (34).

Il Morel imposta il problema « *per raczon e per scripturas* ». Anzitutto dichiara la sua fede nell'opera redentrice del Cristo e nella giustificazione e salvezza perfetta che tutto il genere umano ha in lui: « *un sol christ es tota e perfecta salu e justificacion de tota la generacion humana* » (pag. 81). La salvezza non è fondata su alcun'altra cosa, e non è stato dato altro nome sotto il cielo agli uomini per « *esser fayt salf* ». Perciò « *el fey nos salf non dobras de justicia* », fatte da noi, ma « *segond la soa grant misericordia per Jehsu Christ* » (ivi). La giustificazione è per fede a esclusione delle opere, è fondata unicamente sulla misericordia di Dio in Gesù Cristo ed ha un carattere universalistico.

---

(33) Nella lettera-questionario il Morel chiede se i piccoli fanciulli, non ancora capaci di ragionare, « *fiant Dei gratia et Christi passionis merito salvi... Et e contra an omnes rationis capaces, non habentes Christi fidem, sint reprobi, quia scriptum: esse impossibile, sine fide placere Deo: et qui non credit Filio, non visurum vitam, sed Dei iram mansuram super eum* » (*Q.u.F.* 19, p. 508). Anche ponendo la questione del libero arbitrio, affiora il problema delle buone opere in rapporto alla salvezza e alla prescienza di Dio. Bucero accenna alla salvezza per fede, trattando della *potestas clavium:* « *Hoc (verbum Dei) siquidem credentibus coelum aperit et non credentibus claudit. Fides autem vera opera edit se digna* » (*Z. hist. Theol.* 1866, p. 332). Anche Ecolampadio, nella sua prima risposta, sfiora il problema, trattando del libero arbitrio e della predestinazione: « *Originale peccatum suam rationem habet. Neque propterea, quia tot praecepta ponuntur major nostra virtus est, sed magna vis Spiritus per quam operamur voluntatem Dei, et magna nostra ignavia, propter quam indigni censemur... Igitur, Fratres mei, quoniam tantum talentum a Domino accepistis, pergite, et ne respicite, sed gloriam Dei, vivendo juste, sobrie et pie praedicate* » (*Q.u.F.* 19, p. 514). Ecolampadio è alquanto più esplicito nella sua seconda lettera, nel paragrafo che tratta « *de meritis* » (Cfr. *Q.u.F.* 19, p. 517). Lo Hergoz, *op. cit.*, p. 355 ss., riassume la domanda del Morel nel codice, ma accenna appena all'ampia, esauriente risposta di Bucero (p. 375).

(34) Strassburg 1523 = *Martin Bucers deutsche Schriften*, Bd. I: *Frühschriften 1520-1524.* Gütersloh-Paris 1960, pp. 29 ss.

Dopo avere posto questo fondamento, il barba osserva che vi sono passi della S. Scrittura che sembrano asserire il contrario, quindi ne rimangono turbati i fratelli più deboli. Ecco alcune parole che hanno maggiormente colpito i Valdesi: Dalle tue parole sarai giustificato e dalle tue parole sarai condannato. - Non tutti quelli che dicono: « Signore, Signore! » entreranno nel regno dei cieli, ma quelli che fanno la volontà del Padre mio. - Egli rende a ciascuno secondo le sue opere. - Possederete il regno, perché avete dato da mangiare ecc. - Particolare valore meritorio sembra avere l'elemosina: « *E enaymi layga steng lo fuoc, enaymi lalmona steng los pecca* » (pag. 82). Le elemosine e le orazioni di Cornelio sembrano essere considerate meriti, per cui egli viene giustificato. - Il pubblicano torna a casa giustificato per le sue orazioni. - Inoltre è detto: Fa la tua elemosina in segreto e il Padre tuo te ne darà la ricompensa. - Se tu vuoi ereditare la vita, osserva i miei comandamenti. - Dio ama di più chi lo serve con zelo. - Maddalena è amata da Gesù più di Simone, perché ella aveva amato di più.

Da tutto ciò deriva come conseguenza che Dio attribuisce qualche valore alle opere, come pure da altri passi, in cui si parla di tormenti eterni riservati ai peccatori impenitenti. Anche alla risurrezione dei giusti sembra esservi una differenza nella loro glorificazione, poiché Gesù dice che nella casa del Padre ci sono molte stanze. Se il giudizio avviene secondo le opere, anche la gloria dei giusti avrà un diverso splendore.

Il Morel non fa nessun tentativo di afferrare il senso profondo del Vangelo. La valutazione delle opere evangeliche riflette la pietà dei Valdesi. Il barba attende dai Riformatori l'esegesi dei testi proposti e la motivazione biblica della dottrina della giustificazione per fede. Era il punto centrale sul quale avrebbe dovuto svolgersi il dialogo fra i rappresentanti della « religio » valdese medievale e i nuovi predicatori del messaggio paolino della salvezza per grazia.

Bucero inizia la sua risposta come nel trattato sopra menzionato, *Das ym selbs niemant: « Dio a fait totas cosas de rein »* (pag. 83). *Gott hat alle ding umb seint willen geschaffen* è il principio del trattato (35), quindi, come dice l'apostolo Paolo, egli opera ogni cosa in tutti. Cristo è l'unico mediatore fra Dio e l'uomo, perciò ogni bene che riceviamo divinamente, lo abbiamo per mezzo di lui. Non possiamo pensare nulla di bene, che Cristo non lo operi in noi. La fede è il primo di tutti i beni spirituali. Dobbiamo conoscere e amare Dio, ma ciò è possibile soltanto mediante il dono dello Spirito Santo, e il Padre lo dà solamente per il merito di Gesù Cristo. « *Donca lo es manifest que tota la nostra justicia es don e obra de Dio e es receopua de nos per fe...* » (pag. 84). L'ordine della salvezza è, secondo Rom. 8, predestinazione, vocazione, giustificazione. I giustificati sono resi conformi a Cristo, « *duna forma cum lo seo filh* » (ivi).

---

(35) *Bucers deutsche Schriften.* I. p. 41.

Giustificazione significa essere fatti giusti. Dio adorna i giustificati di ogni virtù, li ammaestra in ogni opera buona, cioè « *li fayt just* » (ivi). Il Riformatore afferma che essere giustificati ha un duplice significato: « *esser fayt just* » e « *esser juia just* » (pag. 85), ma non accenna mai a una giustificazione forense. Infatti spiega le due espressioni come un'effettiva giustizia individuale: « *Nos sen fayt just per fe, car nos sen amadors de dio e gardors de li comandament de lui. Nos sen conoissu e juia item per li dit e li fayt* » (ivi).

Si diventa giusti per mezzo della « fede vera » che Cristo opera nell'uomo. Il concetto di « fede vera » è tipico della teologia di Bucero e viene frequentemente espresso anche nel suo trattato *Das ym selbs niemant* con le parole: « *rechtglaeubig, der wore glaub* ». La fede morta non è fede: « *...nit so ist er auch kein worer rechtgeschaffner glaub, sonder tod ist er uud kein glaub* » (36). La stessa espressione è ripetuta nel codice valdese: « *car acerta la fe morta tant non es fe quant lome mort non es home* » (pag. 84). Chi non ha opere, non ha fede vera. Le opere sono dunque il segno che la fede è viva e quindi è operata da Dio nell'uomo. Né la fede né le opere sono meritorie, perché è Dio che opera ogni cosa in noi. (Il giudizio secondo le opere nell'espressione biblica, avviene così, perché ognuno opera secondo che ha o non ha fede). La Scrittura insegna sempre che « *dio donar e obrar totas cosas en tuit* » (pag. 88). Perciò talvolta « *lescriptura leva totas cosas de nos e las atribuis a dio sol, come verament son de lui tuit li ben, liqual encara se poyrian pensar de nos* » (pag. 89).

L'uomo non è tuttavia un essere inerte nella mano di Dio, anzi Dio stimola la sua volontà mediante comandamenti, promesse, minacce, esempi. Tutto viene da lui, perché l'uomo naturale non ha intendimento per le cose spirituali: « *...lo es veray que lome bestial non po entendre aquillas cosas que son de dio* » (pag. 90). « *Donca dio nos spira priumerament del seo sperit aczo que nos poissan conoisser la soa verita e enbrassar per fey* » (pag. 91). Dio dona la fede e quando questa è vera compie tutte le buone opere. Il dono supremo di Dio è il desiderio di servirlo. A tal fine anche ci sono date tutte le cose. Noi siamo condotti alla salvezza in vista delle buone opere. In realtà noi tutti siamo figli d'ira, offerti alla geenna, ancor prima che abbiamo commesso il peccato, e Dio nulla deve a noi suoi nemici. Dunque se egli ci rigenera e ci fa buoni, affinché partecipiamo alla vita, ciò è suo dono. Non è una qualche ricompensa che ci deve. È invece giusto attribuire a noi ogni colpa. La Scrittura insegna che queste due cose sono sempre vere: « *que tous ben en nos son dons e obras del sol dio, car nos non poen alcuna cosa sencza luy. E nos venent fellones sament, sen condapnna justament, car lo iuiant lo mont non po far eniuria ha alcun* » (pag. 94).

Se nulla possiamo fare di bene da noi medesimi, non possiamo

(36) *Ivi*, p. 65.

accusare Dio di ingiustizia. Dio non sarebbe Dio, se non fosse autore di tutte le cause, « *si tu poires far una petita cogitacion la qual non sia obra e don de dio* » (pag. 95). « *Donca aquesta gloria a dio que nos diczan luy autor e donador de totas cosas, e ensemp juge just. La propria consciencia nos condapnna coma accusen nos dio de non justicia* » (ivi).

Questo concetto dell'Iddio onnipresente e operante nella nostra vita porta Bucero alla dottrina della predestinazione in relazione all'atto giustificante di Dio stesso. « *Mas cum nos sian na filh dira e ordenas a mort nos sen dapnna en apres dio, en continent que nos sen fayt devant que nos hayan fayt alcuna cosa de mal. Donca dio haya predestina li ben celestial tant solament ali bon* » (pag. 96).

Il problema della giustificazione per fede e del rapporto fra fede e opere è impostato in modo analogo nel trattato *Das ym selbs niemant*. In esso Bucero descrive in una prima parte le opere che nascono dall'amore per il prossimo, mentre nella seconda parte ne mostra la possibilità grazie alla « vera fede ». « La condizione è che essi (gli uomini) abbiano fede in Cristo, cioè piena fiducia che per il suo sangue egli ha reso loro la grazia del Padre e li ha riconciliati con lui... » (37). Il Morel ha riprodotto fedelmente il pensiero del Riformatore e deve avere preso numerosi appunti, perché riferisce pure l'esegesi buceriana di tutti i passi biblici da lui proposti. La rigenerazione non viene intesa dal Riformatore come un perfezionismo morale. Anzi l'umanità del giustificato ha sempre bisogno della misericordia di Dio.

La dottrina buceriana della giustificazione per grazia è accompagnata da una parenesi per impegnare i credenti nelle opere della santificazione: « *...lo crescent non studia autra cosa si non de gardar li comandament de dio* » (pag. 86). Dobbiamo operare bene finché Dio ci concede la vita, perché non si può operare dopo la morte. Alcune parole evangeliche, spiegate dal Riformatore, erano molto vicine alla pietà valdese: « *Ebbi fame ecc.* »: le fatiche di questa vita testimoniano della fede: il Signore ci dona il regno, perché sfamando gli affamati abbiamo mostrato di essere veramente figli di Dio. Così tutte le riflessioni sul senso dell'elemosina dovevano essere familiari ai Valdesi, salvo la soppressione del concetto di merito. Il detto: « *Layga steng lo fuoc ecc.* » significa che quanto più i santi si adoperano al bene del prossimo, tanto più abbondante conseguono la misericordia di Dio. L'elemosina fatta « *dreytament* » è segno che uno è fedele e ha vita eterna. Dio opera in lui: « *la volunta de donar almonas esser don e obra de dio, car el obra en nos e lo voler e lo far* » (pag. 87).

Questa impostazione della dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede avrebbe dovuto rendere i Valdesi aperti al messaggio centrale della Riforma e aiutarli a dare una nuova, più evangelica motivazione alla loro pietà medievale, senza sopprimerla. Ma

(37) *Ivi*, p. 60.

essa non sembra avere trovato alcuna eco nel sinodo di Chanforan. La *Dichiarazione* di questo sinodo non contiene un capitolo sulla giustificazione per fede, nonostante l'ampia istruzione di Bucero e la diligenza di barba Morel nel registrarla. Come abbiamo detto, sono le *Mémoires* del Morel che ci danno questa abbondante informazione, perché dalla corrispondenza fra i barbi valdesi e i Riformatori si dovrebbe desumere, che un argomento centrale quale la giustificazione per grazia mediante la fede, non sia stato oggetto delle loro conversazioni.

4. - *Alcune altre questioni.*

Abbiamo accennato più sopra a una lunga disputa di Bucero contro i catabattisti. Essa è una fedele versione in dialetto valdese dell'esposto fatto dal Riformatore su questo argomento nella sua risposta latina ai Valdesi (38). Anche in questo caso il Morel è stato scrupoloso nel riferire il pensiero e persino le parole di Bucero. Non c'è una frase che riveli una sua reazione positiva o negativa a questa disputa fatta con terzi, evidentemente perché i Valdesi intendano. Da circa sei anni era cominciato il movimento anabattista a Zurigo e si era rapidamente diffuso oltre i confini dei cantoni svizzeri in Austria e nella Germania meridionale, e fino a Strasburgo. Proprio in questa ultima città, in cui Bucero operava come Riformatore, sorse fin dal 1526 un centro del movimento anabattista, di cui facevano parte fra gli altri anche spiritualisti come Hans Denck. Nella primavera del 1530, dunque pochi mesi prima dell'incontro dei Valdesi col Riformatore, si stabilì nella città renana Melchior Hofmann, profeta millenarista, che annunziava il ritorno di Cristo per il 1533 e l'assunzione della città a Nuova Gerusalemme (39). Bisogna tenere presenti questi fatti per intendere le preoccupazioni di Bucero.

Il movimento valdese aveva troppi caratteri affini a quelli della nuova setta che inquietava le giovani Chiese evangeliche non meno della Chiesa romana: rifiuto della violenza, del giuramento, dell'autorità dello stato e della chiesa ufficiale, rifiuto di ogni partecipazione alla vita civile e politica, radicalismo evangelico, osservanza alquanto letteralistica delle parole del Signore. Com'era accaduto che i barbi erano giunti a Basilea e a Strasburgo, anziché a Zurigo o in qualche altro luogo, forse occulto, per incontrare i Fratelli svizzeri? Bucero avvertiva il pericolo che il movimento valdese sfociasse nell'anabattismo, invece di accettare l'istruzione e la comunione delle chiese della Riforma. Bucero giudicava severamente questi catabattisti, che in pochi anni avevano già avuto numerosi martiri. « *Son curios del*

(38) *Z. hist. Theol.* 1866, pp. 321-329.

(39) Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster* 1525-1535, Torino 1972, pp. 230 ss.; cfr. pure *Q.u.F.* 26 (= *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. VII: *Elsass I. Teil: Stadt Strassburg 1522-1532*), Gütersloch 1959, vedi specialmente pp. 268 ss. la documentazione sulla presenza di anabattisti a Strasburgo nell'ottobre 1530 e sui processi istituiti contro di essi.

baptisme de li enfant, del giurament, del non usar glay... » (pag. 31). Non sappiamo quali fossero i sentimenti del Morel, già quasi guadagnato alla Riforma (40), ma gli altri Valdesi avrebbero probabilmente pensato: « Hanno ragione... » (salvo nella questione del battesimo degli adulti).

Il nostro codice è interessante anche come documentazione dell'influenza hussita sul pensiero e la pietà valdese. Il Molnár osserva in proposito: « *Les thèses vaudoises des 'péticions' morelliennes sont pour la plupart, celles de la théologie de Luc de Prague* » (41). Ma i reciproci influssi fra hussitismo e valdismo costituiscono un problema a sé, per il quale rinviamo agli studi più recenti del Molnár su questo Bollettino e in altre pubblicazioni.

Ci sembra invece di dovere segnalare il sorgere di una determinata storiografia valdese, quale si manifesta non nello scritto del Morel, ma nelle manipolazioni che esso ha subito e nell'uso che se ne è fatto nei secoli successivi, come già abbiamo in parte rilevato parlando della « confessione del 1120 ».

Nel 1530 i Riformatori hanno avvertito la profonda diversità che v'era fra la pietà valdese medievale e il pensiero della loro riforma. Con vivo senso pastorale, ma con sincerità hanno incoraggiato i barbi, venuti a loro per consiglio, a rivedere, secondo la nuova comprensione del Vangelo paolino della grazia, tutte le dottrine e le pratiche seguite. Scrivendo al suo collega di Strasburgo, Ecolampadio esprime molto chiaramente il suo giudizio sulla dottrina e la prassi dei Valdesi di allora: dà loro delle istruzioni, affinché comincino a correggere i loro errori, « *ut... sua corrigere incipiant!* » (42). Le risposte dei Riformatori alle domande dei barbi, erano nel complesso abbastanza critiche e intese a condurre il movimento valdese nel grande alveo della Riforma.

Il Morel comprese tutto questo, per cui è esatta la testimonianza del Camerarius, secondo la quale il barba di ritorno a Mérindol « *declaravit publice in quot et quantis erroribus versarentur, in quos veteres ipsorum ministri eos conjecissent atque a recta pietatis via abduxissent* » (43). Invece l'intento costante della storiografia valdese, sin dalla seconda metà del XVI secolo, è stato di provare il carattere evangelico riformato del valdismo medievale.

Se prendiamo come esempio tipico la questione dei « due sacramenti », che sarebbero gli unici riconosciuti tali dai Valdesi nel Medio Evo, vediamo che così si esprime il Miolo, dove egli dà « *la sum-*

---

(40) Cfr. V. Vinay, *Der Anschluss der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung*, in « Theologische Literaturzeitung » 87 (1962) col. 96 s.

(41) A. Molnár, *Les Vaudois et l'Unité des Frères tchèques*, in Boll. 86 (1965), n. 118, p. 12.

(42) *Q.u.F.* 19, p. 519.

(43) J. Camerarius, *Historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia*, Heidelberg 1605, p. 303.

ma della dottrina, e fede de Valdesi antiqui » (44): « *Item essi ricevano et approvano due sacramenti ciò è il Batesimo et la comunione* » (45). La stessa affermazione si trova poi nel Vignaux, nel Léger, nel Brez e così via. È manifesto il tentativo più o meno cosciente di attribuire ai Valdesi medievali dottrine della Riforma, dapprima per farli apparire più riformati di quello che in realtà non fossero, e in seguito per affermare che essi non avevano avuto mai bisogno della Riforma (46), ma che piuttosto la loro chiesa era stata *Mater reformationis*. Sarebbe utile un'accurata indagine di questa linea storiografica valdese, giunta fino ai tempi moderni (neppure Ernesto Comba nella sua storia apologetica l'abbandona interamente) (47), anche perché essa ha contribuito a creare una determinata mentalità e certi complessi di superiorità, che non hanno avuto sempre un'influenza positiva sui rapporti fra i Valdesi e gli altri evangelici italiani nei primi decenni (e anche in seguito) della evangelizzazione nel nostro Paese durante il secolo scorso.

VALDO VINAY

---

(44) H. MIOLO, *op. cit.*, p. 97.

(45) *Ivi*, p. 98. Il Miolo non si riferisce al codice moreliano, ma agli *Articuli Valdensium* (cfr. nota 32); ciò non toglie che il procedimento sia il medesimo.

(46) Cfr. V. VINAY, *La spiritualità degli evangelici italiani negli anni 1861-1878*, in *La Chiesa e la religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Milano (sta per uscire). Si potrebbero menzionare molti storici Valdesi così orientati. Citiamo come esempio Teofilo GAY, che dopo avere parlato dell'introduzione del culto riformato alle Valli fra il 1555 e il 1557, conclude: « *Elle (la Réforme) n'y a pas apporté l'évangile, qui y était lu et professé depuis trois siècles, ni l'émancipation de la domination papale, qui y était depuis le même temps un fait accompli; ni les grands traits de doctrine et de culte qui distinguent les églises protestantes de l'Eglise Romaine, car l'Eglise Vaudoise les avait possédés depuis la même date. Elle n'y a donc pas apporté une réformation, comme elle l'a apportée aux églises qui étaient sous le joug de la papauté* » (*Histoire des Vaudois*, Florence 1912, p. 56).

(47) Cfr. Ern. COMBA, *Storia dei Valdesi*, pp. 111 ss.: id., *I Valdesi prima del sinodo di Chanforan*, in: Boll. 1932, n. 58, pp. 7-33.

Annio da Viterbo e un aspetto dell'orientalismo di Guillaume Postel

Ho già trattato altrove, ed anche in questa rivista, della fortuna degli *auctores antiquissimi* messi in circolazione nell'anno 1498 da Annio da Viterbo (1). Qui se ne parlerà ora, non sotto il profilo della metodologia del discorso storico, ma puntando piuttosto ad individuare alcune valenze ideologiche del loro contenuto che hanno attinenza con la problematica religiosa, in senso lato, del Cinquecento. La tesi è che alcuni di questi *auctores* e il commento con cui Annio li accompagnò furono adoperati per fondare l'immagine di una tradizione antichissima, sottostante alle chiese e alle sette, portatrice di valori religiosi obliterati ma degni di essere riportati nella piena luce della coscienza e della pratica religiosa. È una tradizione parallela, per molti versi, a quella collegata ad Ermete Trismegisto o a quella, di rilevanza minore, legata alla riscoperta degli *oracoli caldaici:* si inserisce infatti nella stessa temperie culturale di soggiacenza al fascino del primitivo, dell'originario, dell'occulto; ma avendo a sua base l'ebraico e a suo fondatore il biblico Noè (*Noah*, o *Noachus*), i problemi della sua conciliazione con la tradizione cristiana si pongono in modo diverso, e si determinano anche contrasti con la tradizione magico-mistica dell'ermetismo veicolata dal greco.

È infatti contro la tradizione « noachica » a radice ebraica, delineata qui lungo un arco che congiunge Annio da Viterbo a Guillaume Postel, che inveisce l'« ermetico » Giordano Bruno, nello *Spaccio della bestia trionfante*, dialogo III: « ...ma non inferisca che la sufficienza della magia caldaica sia uscita e derive dalla cabala giudaica; perché gli Ebrei son convitti per escremento de l'Egitto e mai è chi abbia potuto fingere con qualche verisimilitudine che gli Egizi abbiano preso qualche degno o indegno principio da quelli. Onde noi Greci conoscemo per parenti de le nostre favole metafore e dottrine la gran monarchia de le lettere e nobilitate, Egitto, e non quella generazione, ecc. » (2). Le pagine che seguono possono quindi essere lette come

---

(1) « Bollettino della Società di Studi Valdesi », 130, dicembre 1971, p .49-50.

(2) Giordano Bruno, *Dialoghi italiani*, con note di G. Gentile, terza ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1972, pp. 799-800 (cfr. nell'*Indice dei nomi* i rimandi a *Noè. Noemo, Nohemi*).

un chiarimento della collocazione polemica di quel testo bruniano; ma anche, più modestamente, come un approfondimento ed una precisazione di alcune indicazioni del noto libro di W. J. Bouwsma su Guillaume Postel (3). A questo livello il discorso è filologicamente fondato e la trafila che si stabilisce è dimostrabile, e credo, dimostrata. Le pagine conclusive su Postel sono invece ancora un abbozzo di progetto di interpretazione che esige ben altra articolazione e fondazione: sinora solo François Secret potrebbe realizzarlo (4).

I.

Non pare fuori di luogo iniziare questo discorso su un filone quasi perduto della storia della cultura europea ed italiana del Cinquecento — la tradizione della venuta di Noè in Etruria e della sua fondazione in quei luoghi di una centrale di arcana sapienza religiosa — citando lo studioso che due secoli orsono diede il colpo di grazia a ciò che di questa tradizione restava vivo, non più ormai sul terreno della religione, ma su quello della linguistica. L'abate Lanzi dunque, illuminista e cartesiano, aveva combattuto, nel suo monumentale *Saggio di lingua etrusca e di altre antiche d'Italia* (5), il « fenicismo » onnipervadente di coloro che volevano indicare nell'ebraico la chiave esclusiva della lingua etrusca, « anello che congiungeva gli Etruschi con tutto quanto l'Oriente », proiettando il loro passato su quello dei Fenici, Aramei, Assiri e Caldei: « sistema orientale » egli chiama questa tesi esplicativa dell'enigma etrusco, o « sistema antico... che tanto ha dell'orientale e della libera [cioè sbrigliata e non metodica] etimologia ». Nelle polemiche che seguirono (e nelle quali egli rappresentò senza possibilità di dubbio gli interessi di una scienza linguistica ed antiquaria più consapevole e matura) giunse a fissare in un rapido scorcio le origini e la fortuna di quello che egli chiama il « sistema antico »: « Questo sistema introdotto cred'io da Annio Vi-

---

(3) W. J. Bouwsma, *Concordia Mundi, the Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957. Trattando del ruolo di Noah in Postel l'A. osserva, p. 253, n. 4 « Much of Postel's occount of Noah in Italy, including his identification of Noah with Janus and his wife with Vesta, probably came from the works of a Jewish contemporary, Ibn Yahya ». Bouwsma conosce ovviamente il rapporto Postel-Annio (p. 46, nota 41) ma non ha visto che proprio da Annio (o almeno, in modo particolare da Annio) deriva i tratti che compongono l'immagine nuova di Noè. Questo non è senza conseguenze: così per es. la proposizione di p. 256, « Postel offered lists wich reveal the extent of his syncretism... » perde forza se si constata che quegli elenchi trascrivono in sostanza elenchi di Annio.

(4) G. Postel, *Apologies et Rétractations, Manuscrits inédits publiés avec une introductions et des notes* par François Secret, (Bibl. hum et ren. III) Nieuwkoop, B. de Graef, 1972 pp. 271. Questa recente fatica di Secret mette a disposizione degli studiosi i testi fondamentali per una biografia intellettuale di Postel, con particolare riguardo agli incontri italiani.

(5) Luigi Lanzi, *Saggio di lingua etrusca* e *di altre antiche d'Italia*, 3 voll., Firenze, 1824-1825. Le citazioni che seguono sono tratte dall'*Appendice* al tomo III.

terbese e seguito da sommi uomini per gran tempo nell'esporre i monumenti di Etruria figurati e scritti, è tempo oggimai che riguardisi in antiquaria, come in fisica si riguarda il sistema peripatetico: ed io credo che questo influisse molto in quello ». Per parte sua il Lanzi era giustamente convinto di avere lavorato in sintonia col suo secolo, « che nato peripatetico, muor già moderno », nel distruggere l'immagine fenicia dell'etrusco. Riportiamoci ora al momento del costituirsi di quest'immagine.

II.

L'editore parigino Iodoco Badio Ascensio, nel dedicare (1512) la sua edizione di *Annii Antiquitatum variarum volumina XVIII* a frate Guglielmo Parvo, confessore di Luigi XII, dopo avere elogiato l'attività dei Domenicani nello studio della teologia e delle sacre lettere, osservava che « molti (di loro) si erano fatti solidi meriti anche nel campo della storia » e soggiungeva che fra di essi « non doveva certo essere posto nel rango più basso il venerabile padre Giovanni Annio da Viterbo, esploratore ed espositore diligentissimo delle cose degli antichi »; giacché, quantunque il buon padre avesse avuto di mira soprattutto l'esaltazione della propria terra d'origine, aveva pur dato anche contributi importanti alla conoscenza dei primordi e della discendenza di re e regni cristiani, anzi della discendenza stessa di Cristo (6). In queste righe l'editore parigino, il primo a fornire un'edizione dei testi anniani nell'ordine progettato da Annio, fornisce anche una prima valutazione critica della singolare opera del Viterbese, di cui si mette in rilievo la forte motivazione patriottica (di una patria che ha centro in Viterbo, ma si allarga all'Etruria e all'Italia), ma anche il respiro europeo nelle origini e discendenze dei regni d'Europa e l'ispirazione religiosa, sia pure ridotta qui ai dati (forniti attraverso lo scritto attribuito a Filone) sulla genealogia del Cristo. Ora, se la *pietas* patria di Annio era destinata a nutrire una tradizione provinciale « etrusca » che attraverso il Giambullari, il Casella e tanti altri si sarebbe consolidata nel « sistema orientale » infranto definitivamente dal Lanzi, le sue elucubrazioni sulle origini « aramee » dei popoli d'Europa, le fonti fornite alla cronologia del mondo antico e subito assunte e valorizzate da Giovanni Nauclero (7)

(6) « Non infimo loco habendus est pater Joannes Annius Viterbiensis... antiquitatum... indagator et illustrator solertissimus. Qui tametsi ad patriae suae exaltationem praecipue respexisse visus est multa tamen quae ad regum regnorumque Christianorum immo ad Christi ipsius generationem et primordia cognoscenda faciant adducit ». Annio è lodato come « Viterbiae pariter et nostrae antiquitatis restauratorem » e come « padre della patria » in *Carteggio umanistico di Alessandro Farnese*, ed. A. Frugoni, Firenze 1950, p. 62.

(7) La *Chronica... ab initio mundi usque ad annum Christi 1500*, che uscì nel 1501 con pref. di Giovanni Reuchlin, accoglie gli autori anniani nella sezione *Qui chronographi sint recipiendi* e alla fine di capitoli già distesi (cfr. *generatio* X, XII, XVII, XIX...).

e da Giovanni Lucido (8), per non parlare di Carione-Melantone e di Lutero — ebbero una rilevanza notevole sul piano del discorso religioso, a vari livelli. Qui mi limiterò a tracciare, in breve, la fortuna toccata alla sua elaborazione della figura biblica di Noè.

III.

Il mito è quello della venuta di Noè in Etruria e della costituzione qui di un nucleo di sapienza sacrale, che in varie guise e per vari tramiti, ora velati ora espliciti, ma sempre per il veicolo di gruppi sacerdotali dotati di conoscenze segrete, o di individui toccati da carismi particolari, avrebbe costituito il substrato profondo della dottrina religiosa degli Europei, le *viviradices*, come dirà Postel, l'oblio delle quali equivale alla notte religiosa, e il recupero alla luce che torna a dissolvere le tenebre.

Il mito consta di uno strato etnografico: le origini dei popoli europei sono ebraiche, riportandosi a Noè ed ai suoi discendenti; di una collegata tesi linguistica: l'ebraico è la base delle attuali lingue dell'Europa; e di una deduzione religiosa: il Vecchio Testamento (nel suo livello più segreto) è il testo fondamentale dell'anima religiosa degli europei. Tesi tradizionali della coscienza religiosa cristiana, in un certo senso, salvo forse il privilegiamento del testo veterotestamentario: in realtà tesi religiosamente eversive, nella misura in cui, nella loro concreta traduzione, convogliano uno sfrenato comparatismo religioso che assorbe e rivaluta, entro lo schema ebraico, le tradizioni religiose pagane, la loro trasposizione mistica neoplatonica e una terrigena religione degli spiriti intermedi o *genii*: in realtà un tentativo di creare alla magia una posizione di piena dignità nella cornice della religione ebraico-cristiana.

IV.

Veramente, quella descritta sopra è l'esplicitazione del mito come appare nella prospettiva, sempre di frontiera, di Guillaume Postel: pure queste valenze sono presenti anche là dove la tensione è minore, come in Annio da Viterbo, che qui verrà evocato come l'archetipo di questa tradizione; o in Jan Von Gorop (9), dove la tradi-

---

(8) Johannis Lucidi, *Samothei, viri clarissimi opusculum de emendationibus temporum ab orbe condito ad hanc usque nostram aetatem...*, Venetiis 1546.

(9) Joannis Goropii Becani, *Origines antwerpianae sive Cimmeriorum Becceselana. novem libros complexa...* Antverpiae, Plantin, 1569. La posizione di Goropio nei confronti degli autori anniani è esposta nel libro IV (*Chronia*, pp. 337-446) che contiene un'efficace critica delle falsificazioni anniane, con sostituzione di origini germaniche alle origini ebraiche, pur mantenendosi fermo il mito della venuta di Noè in Italia.

zione tende, senza riuscirvi, ad ammantarsi del distacco della scienza. È sempre presente il senso inebbriante di avere toccato ad un *primum* della sapienza umana, e che questo *primum* sia una forza, e che l'avervi attinto costituisca un'esperienza capace di fare apparire scarsamente significativi i dibattiti religiosi o culturali entro cui si vive: onde la polemica di Annio contro l'infatuazione dei *graecissantes*, e le oscillazioni di Postel tra cattolici e riformati ed anche la sua « follia » (sia detto senza pretesa di risolvere su questa linea il problema Postel), e le accuse di ateismo a Goropius: in effetti, questi uomini al livello anedottico delle loro esistenze possono condiscendere ad affiancarsi ad una delle grandi correnti religiose, ma lo fanno col presupposto che essa non contraddica o contraddica meno o possa porsi al servizio del nuovo livello di verità da essi raggiunto. Nella terminologia di Calvino essi sono dei « nicodemiti » necessariamente « larvati », come di fatto il calvinista Estienne rappresenta Postel (e tenuto conto che Annio appartiene ad altra periodizzazione): in realtà sono testimonianza del fatto che « spiritus flat ubi vult », specialmente in epoche di grande espansione culturale, d'ipertrofia della informazione, di frantumazione dei quadri di riferimento consueti. Qui si tenterà di mostrare che tipo di riorganizzazione della esperienza religiosa fu reso possibile dal mito di Noè: mi limiterò ad un esercizio di descrizione, senza azzardare, per ora, una valutazione.

V.

Cominciamo con Annio. Annio predicatore, esorcista, prognosticatore, falsario screditato nel campo degli studi storici, uomo di successo alla corte di papa Borgia, ha pur compiuto con i suoi *auctores antiquissimi* un'opera di sincretismo che, fatte le debite proporzioni, appartiene al clima spirituale e al tipo di intenzione delle *Tesi* del suo grande contemporaneo, Pico della Mirandola. Essa si sviluppa attorno alla figura di Noè.

La storia « chaldaica » di Beroso, in cinque brevissimi « libri » (da c. 32v a c. 44r dell'edizione Venetiis 1498) sviluppa questa linea di discorso. Dalle parti del Libano c'era Enos, città abitata da empi giganti, fra i quali tuttavia viveva un gigante giusto, Noah « deorum venerantior et prudentior cunctis » che per premonizione divina e sapienza astrologica previde il diluvio e così potè salvarsi con l'arca assieme ai figlioli, « sulla vetta del monte gordieo », in Armenia. Gli otto superstiti ben presto, con feconde sequenze di parti gemellari, ripopolarono quella regione (sicché giustamente gli Sciti considerarono poi Noah « omnium deorum maiorum et minorum patrem »). E Noè « scolpì su pietra a perpetuo ricordo, la storia della sua vicenda » e divenuto Saga, « idest sacerdos et pontifex », della sua gente, affidò alla scrittura « molti secreti relativi alle cose della natura »; e quando l'Armenia fu troppo popolata egli inviò figli e nipoti a riem-

pire le altre parti del mondo: instancabili, longevi, giganteschi semidei, i discendenti di Noè si spersero ai quattro canti della terra, a fondarvi colonie « aramee » e a portarvi la sapienza e l'operosità paterna, ma anche il seme del male, rappresentato da Cam. Infine anche Noè lasciò l'Armenia e passò ad « regendum Kittim », cioè l'Italia, dove fu tutto: Cielo, Sole, Chaos, Seme del mondo, padre degli dei maggiori e minori, anima del mondo, dio di pace e giustizia ecc. Nella sacra Etruria egli fu Giano, come era stato Urano in Oriente, quando il figlio empio Cam lo aveva reso sterile, toccandogli i genitali e mormorando una formula magica (assieme Noè, la moglie Titea e Cam sono assimilati alla triade Urano-Gea e Saturno eviratore).

Ed Annio non si ferma a queste identificazioni: buon lettore dei *Saturnali* di Macrobio, si può dire che applica a beneficio di Noè gli stessi processi di identificazione che lo scrittore tardo-romano aveva usato per ricondurre tutte le figure della religione antica all'unica divinità solare. Si vedano i passi seguenti:

« Poiché Giano, cioè Noah, dopo il diluvio precedette ogni altro vivente in tempo, dignità, primalità e efficacia originativa a buon diritto attribuì a se stesso le designazioni di *Chaos, Ileton, Seme del mondo, padre dei principi e degli dei maggiori e minori* e *autore e disseminatore della stirpe umana,* egli che riversando il suo seme sulla moglie Titea, come il Cielo sulla Terra, seminò tutto il genere umano... e perciò fu chiamato *Cielo...* come si esprimono miticamente i poeti » (10). « Lo chiamarono *Olybama* ed *Arsa* cioè *Cielo* e *Sole* » (11), « *anima del mondo* che muove i cieli e le nature miste, i vegetali, gli animali e l'uomo, dio di pace, giustizia e santità, che allontana le realtà nocive e preserva quelle buone » (12), nonché « *Vadimone, Proteo e Vertumno,* poiché pensavano che egli si fosse trasposto nell'anima che muove il cielo e che quindi dipendessero da lui tutte le cose che sono cangiabili in forme e stati diversi, come gli elementi, le pietre, i vegetali, gli animali e gli uomini con la loro vita atti ed opere; e che solo lui, insomma, fosse il Monarca del mondo, presso cui solo risiede il diritto di volgere i cardini delle cose della terra e del cielo, come sostengono concordemente con Beroso tutti i latini » (13).

Si potrebbe continuare con le citazioni, ma la posizione è già evidente. Secondo Annio, insomma, i mitografi o i filosofi, che hanno parlato dei primordi, hanno in realtà parlato, sotto i nomi e gli attri-

---

(10) Berosi *Sacerdotis chaldaici. Antiquitatum libri quinque cum commentariis Annii Viterbiensis sacrae theologiae professoris, nunc primum in antiquitatum studiosorum commoditatem sub forma Enchiridii excusi et castigati,* Antverpiae in aedibus Joannis Steelsii, MDXLV, c. 13 v. da cui si cita da qui innanzi, salvo altra indicazione. Su questa edizione si basa la traduzione *I cinque libri de le antichità de Beroso sacerdote caldeo con lo commento di Giovanni Annio di Viterbo Teologo eccellentissimo.* per Pietro Lauro Modonese, Venezia, 1550.

(11) Ed. cit., c. 24r. Postel preciserà « *Holamaba...* quod male *Olybama* legunt ».

(12) Cit., c. 24v.

(13) C. 117r-v.

buti più diversi, di questo straordinario *Vertumno* biblico, un patriarca che diviene qui figura cosmica dotata di grandiosi poteri sul mondo; e che, padre dei popoli di un'unità geo-storica comprendente Europa, Africa mediterranea ed Asia anteriore sino all'India, fu anche padre della più antica sapienza di questi popoli. Come già aveva fatto in Armenia, Noè-Giano in Etruria « insegnò ai Razenui suoi discendenti la fisica, l'astronomia, l'arte divinatoria, i riti; scrisse rituali e affidò il tutto alle lettere... ».

È il caso di guardare un po' più dappresso questo tipo di sapienza, perché è a questo livello che Annio supera la sua fisionomia di scrittore di *origines* e diventa rilevante come testimonio di tendenze intellettuali della cultura del Cinquecento.

VI.

Tigerstedt (14) ha messo in evidenza il carattere antigreco della posizione di Annio da Viterbo e lo ha spiegato nella cornice di una politica culturale domenicana di avversione all'umanesimo grecizzante (15).

Certo, la posizione misoellenica è violenta e sostanzia tutti gli « auctores veteres » di Annio, prima ancora di essere sviluppata nei commenti. Si può aggiungere ben altra evidenza al passo citato da Tigerstedt, c'è solo il problema della scelta. Il passo più comprensivo, vera sintesi della posizione, è quello che segue il primo frammento di Beroso. Si regge su tre ampie citazioni, che fissano la superiorità della *Chaldaeorum veritas* sulla *Graecorum vanitas*. Allegando Diodoro III (16), utilizza un paragone che questo storico (« Graecanicae partis alias defensor ») istituisce tra Caldei e Greci, per contrapporre la serietà d'impegno dei primi negli studi filosofici ed astrologici alla superficialità e all'irresponsabile versatilità dei secondi; ed è notevole il fatto che qui i Caldei vengono sussunti in un quadro più ampio di una saggia umanità *barbara*. I Greci non seguono la dottrina dei padri; ma padri dei Greci furono i Barbari « teste Strabone »; « e poiché la verità sulle cose della natura risiedeva presso i Barbari, ne conseguì necessariamente che, abbandonata la verità accuratamente stabilita dagli avi, caddero spontaneamente nelle menzogne e nelle stoltezze con cui sviarono dalla verità l'animo umano ».

Annio prosegue citando Giuseppe, *Contra Apionem*, per le menzogne e le contraddizioni dei Greci; ed evocando da Plinio XXIX, 1,

---

(14) E. N. Tigerstedt, *Joannes Annius and Graecia mendax*, in *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in honor of B.L. Ullman*, II, Roma 1964, pp. 293-310.

(15) Per lo sfondo di queste discussioni va tenuto presente anche il misoellenismo dei ciceroniani, cui gli ellenizzanti opponevano un'immagine del greco come lingua prima e naturale, Si veda per uno sguardo d'insieme G. Toffanin, *Il Cinquecento*, 7ª ed. 1965, pp. 1-13.

(16) Nelle nostre edizioni, libro II, 20-30.

il *Vaticinium Catonis,* circa la rovina che sarebbe conseguita ad una assunzione della loro cultura. Purtroppo il vaticinio si è adempiuto, osserva Annio, e descrive in questi termini il guasto che ne è derivato: « tutta quella gloriosa teologia e filosofia e divinazione della natura e magia, le dottrine appunto che a testimonianza di Beroso, il sapientissimo Giano comunicò e per le quali i Tusci erano oggetto ancora al suo tempo dell'ammirazione del mondo intero, come attesta Diodoro Siculo nel libro 6, dopo che si assunsero le favole e la cultura dei Greci precipitarono in rovina... » (17).

È in nome dei valori culturali evocati in questo passo, mi pare, che Annio combatte i Greci. Non bisogna dimenticare che l'attacco coinvolge anche Aristotele, un nome che significa pur qualcosa per la tradizione domenicana; poiché anche Aristotele ha contribuito a corrompere « le vetustissime tradizioni degli avi ». E anche qui è di estremo interesse la motivazione: « ...cum aliis semper altercans incertos discipulos reddit et animos nostros per omnem vitam errare compellit *ut patet omnibus dissensionibus Peripateticorum etiam nostrae aetatis in quorum disceptationibus nulla certa sententia reddita dubios semper et in confuso auditores relinquunt* » (18). La polemica contro i Peripatetici è anche degli umanisti. Annio umanista, allora? Lsciamo stare per un po' questa etichetta, che è sempre più logora per gli storici (19). Accontentiamoci di sottolineare che c'è un tipo di sapere legato alla perpetua mobilità delle idee, voce di figli sempre disposti a rinnegare i padri, flusso eracliteo consegnato alle « nugaces disciplinae » dei Greci: è a questo che Annio contrappone un sapere stabile e venerando: « antiquissima disciplina », « *certissimas* Ianigenas *disciplinas* et toti orbi admirabiles ».

« Theologia, philosophia et naturalis divinatio et Magia »: queste le discipline che Noè-Giano ha comunicato ai suoi discendenti Etruschi, e questa la sapienza per cui Annio si impegna, sino a fare carte false. Vediamo quindi di determinarne meglio i contorni.

La « naturalis divinatio » comprende l'astrologia; sulla attività di astrologo che Annio svolse soprattutto nel periodo genovese si sono fermati Weiss e Thorndike (20). Il discorso andrebbe approfondito. Qui mi limiterò ad alcune indicazioni che si possono trarre dal commento al *Berosus.* I prediluviali praticavano l'osservazione degli

---

(17) Ed. 1545, cit., c. 5r. Cfr. il passo analogo nei commentarii allo *Pseudo-Catone*, ivi, 189r-v. A Diodoro 6, corrisponde V, cap. 40 nelle nostre edizioni.

(18) C. 5v. Cfr. 189v: « Audeo dicere atque probare cum oportuerit etiam ipsum Aristotelem inconstantem esse atque pluribus locis mendacem. *O quantum nocuit veritati italicae a Jano traditae*, introductio vanissimae philosopriae Graecorum ».

(19) Cfr. le osservazioni limitative di R. Weiss, *Traccia per una biografia di Annio da Viterbo* in « Italia medioevale e umanistica », V, 1962, pp. 440-41 (« Nè potremmo chiamarlo un umanista... ») A me pare che la sua conoscenza degli autori antichi sia assai superiore a quella supposta da Weiss (« naturalmente conosceva i *maggiori* classici latini... »). I suoi imbarazzanti falsi sono l'opera di un grosso esperto.

(20) L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science,* IV, 263-67 e 438-39.

astri, e giunsero ad una precognizione della futura catastrofe « tum spiritu dei... tum astrorum observatione » (21). In questo modo la conobbe Noè. L'estrologia era attività gradita a Dio, tanto che è anche in grazia di essa (e della geometria e fisica) che Dio concedeva agli antichi la longevità che pare incredibile ai moderni (22). Dopo il diluvio, Noè comunicò all'umanità rinata questa sapienza; nelle parole di « Berosus »: « egli insegnò loro i corsi delle stelle e orientò l'anno sul corso del sole e i dodici mesi sul moto della luna e in base a questa scienza egli prediceva per loro dall'inizio che cosa sarebbe accaduto nell'anno ecc. » (23). « Giano Cielo, sempiterno re di tutte le cose, insegnò la perfetta scienza della natura, la Teologia, i riti e la magia naturale... » (24); insegnò all'umanità rinata i buoni costumi, la semplice agricoltura, la cosmografia, neessaria per la deduzione delle colonie: astrologia e magia naturale si combinavano armoniosamente con le attività umane moralmente produttive; la magia cattiva era confinata in Egitto dove il figlio malvagio Cam, « qui semper magicae et veneficae studens, Zoroast nomen consequutus erat », aveva restaurato le empie condizioni prediluviali ed aveva trovato culto presso i Chemmeniti (25); nel resto del mondo vigeva l'età dell'oro che fu turbata poi da Nino « inventore della guerra » e dell'idolatria, 250 anni dopo il diluvio (26).

Le convinzioni astrologiche di Annio emergono ripetutamente nel corso del commento. Il diluvio universale fu provocato dall'ira del cielo, ma anche « a coniunctione magna astrorum » (27). Esistono quattro generi di astri, « quadripartitum genus constellationum », « quorum unum est igniferum, portendens aut incendia aut exustiones Phaëtonteas. Aliud dicitur imbriferum, quum inducit aut exundationes, aut imbres, aut diluvia. Aliud quoque mortiferum est, quod terraemotus ciet. Ultimum autem portentiferum est, quod cometas et novos prophetas sectas et leges inducit et novos simul reges » (28).

Astrologia, arte caldea, *arte etrusca:* il commentario al supplemento di Manetone si chiude con una « laus Turrhenorum », gli uomini che mantennero più degli altri la *prisca sapientia:* « Si mantenne tuttavia presso di loro la sapienza tramandata da Giano, e l'arte di interpretare le folgori e gli effetti della natura ».

La citazione da Diodoro richiamata sopra mostra come tutto ciò finì, verso il tempo di Augusto. Ma finì per ricominciare. La chiusa

(21) C. 8r.

(22) C. 9r. Il motivo è assai diffuso, cfr. Lucido, cit. 10r, Goropio Becano, cit. libro II, p. 209, Gabriele Pirovano, *Dialogus de Astrologiae veritate*, Besilea 1554, p. 269.

(23) C. 24r.

(24) C. 33v.

(25) C. 25r-v. Su Cham o Chem maestro di Magia malvagia e gli scritti che gli si attribuivano, cfr. Sisto da Siena, *Bibliotheca Sancta*, s. v. nel libro II (p. 45 nell'ed. Colonia, 1586).

(26) C. 41v-42-r.

(27) C. 4r.

(28) C. 88v .

di Annio dice: « Reliqua tractavimus in historia Hetrusca pontificia, quam idcirco pontificiam dicimus *quod a pontifice maximo Noa, qui et Janus, in Vaticano coepta, iterato ad Pontificem maximum et sedem apostolicam subiecta rediit* ». Ancora il legame del moderno all'antico, la religione catolica come restaurazione della « prisca sapienza ».

Questa sapienza presiedette alla fondazione della tardiva Roma romulea. Romolo fondò la città « accitis amicis vatibus Etruscis... XI Calendas Maias, hora inter secundam et tertiam, sole in Tauro, Luna in Libra, Saturno, Venere, Marte, Mercurio in Scorpione et Jove in Piscibus ut tradit Lucius Carrutius Mathematicorum peritissimus » (29). I vati etruschi fornirono anche *il nome arcano di Roma*, quello che i nemici non devono conoscere, perché non possano evocare gli dei della città e quindi votarla alla distruzione. Qui Annio cita Plinio « in vigesimo octavo lib. naturalis eiusdem historiae, quo de vi verborum et incantamentorum tractat » (30), ma vi aggiunge la sua esperienza attuale « Eius occultandi modus erat Etruscis mysterio quodam et literis quibusdam ab ipso dei nomine alterum extrahere, *cuius ritu ac mysterio nunc soli Talmudistae Caballarii utuntur in disciplina quam vocant Caballa* » (31). Annio cita spesso informatori ebrei, che lo hanno introdotto ai segreti delle etimologie rivelandogli il substrato ebraico di parole latine o iberiche o toscane, in particolare si richiama al talmudista Rabbi Samuele. Egli è convinto comunque che qualcosa di quell'aurea antichità continui a persistere in Etruria e in particolare nella sua Viterbo: come il rito dell'accensione dei ceri nel Sabato Santo fatta catturando i raggi del sole « opposita crystallo vel phiala aquae plena », osservato da lui nella chiesa di Santa Maria « ad Gradus » e nel suo convento di Viterbo; un rito che risale a Noè (32). E nella Roma borgiana l'antico sembra risorgere: « nuper astante Sanctissimo Pontifice Alexandro VI cum tota curia... effosae fuerunt statuae vetustissimae minio illitae Cibelis, Jasii, Armoniae, Vestalis et Electrae... » (33). D'altronde solo la guida della chiesa può ricondurre alla felicità del secolo aureo di Noè-Giano. « Ad hoc commune peculium et aureum saeculum Evangelia reducunt homines et nulla lex alia... » (34). Ma la sapienza arameo-etrusca è un tesoro da recuperare.

(29) C. 211. « Lucius Carrutius » è « Lucius Tarrutius » in Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, II, 13.
(30) Ivi; il passo è ripreso da Postel, *De Etruria*, cap. XL.
(31) Ivi.
(32) C. 26v-27r.
(33) *Institutiones Etruscae*, f° 14, nell'edizione parigina del 1512.
(34) Ed. 1545, C. 129r.

VII.

Dal 1498, anno della prima edizione degli *auctores vetustissimi* anniani al 1551, quando Postel pubblicò presso il Torrentino di Firenze il suo libro *De Etruriae regionis quae prima in orbe Europaeo habitata est originibus institutis religione et moribus et imprimis de aurei saeculi doctrina* il cosmico Noè-Giano aveva percorso una lunga strada. L'identificazione, subito accolta nel *Chronicon* di Giovanni Nauclero (35), accennata nel *Nicolaus Tolentinus* di Battista Spagnoli da Mantova (« ut Noe cui Janus erat cognomen ») (36), posta a base dello scritto del bergamasco Giovanni Crisostomo Zanchi sull'origine degli Orobii (37), assunta (verso il 1535) nel lavoro di cronografia, fortunatissimo, di Giovanni Lucido, trovò piena consacrazione nella pagina d'apertura del *De Harmonia mundi totius* di Francesco Giorgio Veneto. Di Dio si può parlare soltanto dietro sua illuminazione; per essa lo conobbero il *protoplastes* Adamo e Set e Enoch; « hoc lumine Noe, ut non tantum hebraeorum sed chaldaeorum et scytharum monumenta (si Beroso credimus) tradunt, futuram inundationem praedixit, arcam fabricavit, hominum et iumentorum salvavit semen. Postea Armenos et Scythas, deinde Italos, quos scriptura Chitimos apellat, naturae secreta, theologiam sacrosque ritus docuit: et cursus astrorum annosque ad motum solis et menses pro lunae cursu distinxit. Quem poetae sub Jani nomine decantant: Noe siquidem Janus (qui vitiferum signat) lingua Aramea dicitur » (38). È chiaro che si tratta del Noè anniano, che il mistico frate veneto presenta a Clemente VII in apertura ai *tria cantica* sull'Armonia del Mondo: e tuttavia la dimensione mitica del personaggio qui si riduce; Francesco Giorgio ha in comune con Annio il concetto di sapienza come tradizione (« Cabala ») che si costituisce per illuminazione di Dio ai suoi prediletti, ma in questo contesto la voce di Noè diventa una tra le tante, non più quella di un tramite privilegiato alla sapienza originaria. La dimensione religiosa della figura si riduce ulteriormente nel *Gello* (1546) del canonico laurenziano Pier Francesco

---

(35) Sopra, nota 7.

(36) *Nicolaus Tolentinus*, libro I, c. Aii (v), dell'ed. Lione 1516.

(37) Joannis Chrysostomi ZANCHI *Bergomatis Canonici Ordinis divi Augustini de origine Orobiorum sive Cenomanorum ad Petrum Bembum libri tres*, Venezia, 1531. Il secondo libro è una buona sintesi della dottrina anniana sulle origini ebraiche d'Italia. Si aggiunga qui che hanno messo in rilievo un'influenza di Annio su Agidio da Viterbo E. Wind, F. Secret e ultimamente John W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Chrurch and Reform*, Leiden 1968, p. 30 sgg. e p. 13, nota 4, dove si ricorda l'intenzione di Egidio di scrivere un trattato *De disciplinis etruscis*.

(38) Francisci Georgii VENETI Minoritanae Familiae, *De Harmonia Mundi Totius cantica tria*, Venezia 1535, f° IIr; ma gli autori anniani sono ben più presenti in quell'opera fondamentale dell'arcanismo rinascimentale che sono gli *In Scripturam Sacram Problemata* pubblicati dallo stesso editore Bernardino Vitalis o de Vitalibus, l anno successivo. Le *Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti Problemata*, di Marino MERSENNE pubblicate a Parigi nel 1623 sottolineano l'ereticità « cabalistica » dell'opera.

Giambullari. I dotti che dialogano nell'umanistica cornice del chiostro di S. Lorenzo « solitarii sopra un praticello che vi è all'ombra di certi allori », macinano materiale anniano, seppure non si risparmiano qua e là certi dubbi sulla solidità delle sue fonti; ma il loro interesse è rivolto agli esiti linguistici delle proposte di Annio, giacché aspirano a saldare il Fiorentino con l'Etrusco e l'Ebraico. (« La lingua Etrusca, la quale stata sotto terra duemila anni o più, comincia, ora, mediante voi, a tornare in luce », si fà dire il Giambullari). E tuttavia fu proprio il Giambullari che provocò l'intervento di Guillaume Postel; in vista della preparazione della seconda edizione del *Gello* (1549) volle sottoporre al famoso orientalista un luogo di Ateneo, che gli suonava a conferma degli autori anniani, come nuova testimonianza della venuta di Noè-Giano in Etruria. Postel rispose con una lunga lettera che è il primo germe del *De Etruriae originibus*. composto e pubblicato dopo il secondo viaggio in Siria (1551).

VIII.

È una lettera entusiastica (39): chiarire « dove dopo il diluvio si sia stabilito il Padre dell'Universo, Noè o Giano, e dove egli abbia voluto che fossero sepolti i suoi resti al termine di una vita giusta, santa e perfetta » (40) è cosa di grande rilevanza al fine della restaurazione della concordia universale; giacché il ritorno ai « sepolcri ei Padri » è coefficiente di vitalità nuova: fit quadam divina virtute ut toti reviviscamus reficiamurque » (41). Ma per stabilire la verità sulla dimora finale del « secundarius nostri generis auctor » (42) si deve fondare inoppugnabilmente l'autenticità del Beroso di Annio. È un dovere religioso. « Ho deciso quindi di dimostrare al mondo cristiano che esso ha un interesse primario nel veder confermata la sua [di Beroso] autorità e come gli scritti che sono stati per la prima volta rivelati al mondo latino da Giovanni Annio, non possano essere di altri che del famosissimo Beroso... a cui, dopo Mosè, era concesso il consenso di tutto il mondo » (43). Noi non seguiremo qui le linee della dimostrazione di Postel, limitandoci a registrarne la conclusione, secondo cui « tutto ciò che Beroso ci ha tramandato sul nome, sulla vita e sul luogo di sepoltura di Noè, Padre di tutte le cose, è senz'altro da considerarsi veritiero e degno di essere tramandato come le verità che sono state tramandate da Mosè » (44).

Le *trouvailles* di Annio assumono così la dignità di *appendices*

(39) Cito il *De Etruria* da Graevius, *Thesaurus Italiae*, VIII, 1, coll. 1-90. La lettera è data da Postel come appendice, col. 80 sgg.

(40) Col. 80. Ivi anche l'espressione « ad busta Patrum ».

(41) Col. 79.

(42) Col. 81.

(43) Col. 81.

(44) Col. 83.

della Sacra Scrittura: e non certo solamente per offrire supporto ad una teoria linguistica. Pur lodando Giambullari, Postel sottolinea in continuazione i limiti degli interessi del circolo fiorentino: « nec tibi de originibus rerum uti et verborum tractare visum est » (45); « nam nullo modo sine historiae et rerum stabilitate videris docere et rem per suas causas deducere posse » (46). A questo punto della sua evoluzione Postel considera monchi i risultati della pura filologia e il suo atteggiamento verso i filologi anticipa quello di Bruno verso i tecnici dell'astronomia: forniscono dati, ma non si preoccupano di approfondire il loro significato. Il *De Etruria* si propone allora di chiarire il significato storico-religioso della venuta di Noè in Italia: e per l'evoluzione del pensiero religioso di Postel esso rappresenta una tappa fondamentale. Se il *De Republica Atheniensium* (1541) testimonia di una fase in cui Postel si muove ancora entro un modello di filologia che si richiama al Erasmo e a Budé, se il *De orbis concordia* (1544) riflette la fase missionaria gesuitica, questo *De Etruriae originibus* è il grande trattato del profetismo personale; della « religio restituta ».

La religione cristiana è esaurita e logora dopo più di un millennio di opaca amministrazione, attuata « solis mutis mysteriis, sine ulla causarum cognitione » (47). Si è perduta ogni autentica comprensione del rituale e della stessa scrittura « eo quod a nostris sint neglecti prisci scriptores secretique » (48). Ora però, la rinascita degli storici veritieri mette in chiaro come « in Etruria, primariae magnitudinis astro subiecta, orta est olim et *sacra de externo cultu disciplina* et aurei saeculi institutio » (49). Trattare dell'Etruria significa allora « trattare ad un tempo della radice prima e più antica del genere umano e della religione umana ». Noè fu in questi luoghi e con la sua lingua « Syra » (50) « la lingua prima che istituisce il raporto più immediato e diretto con le cose », comunicò il sapere che serve al controllo delle cose esterne (« foemineae inferioris et temporalis politiae genus praestantissimum ») (51). Sul Gianicolo, umbelico religioso dell'Occidente, egli istituì la casta dei *Razi-Hinui* (52) o « secreti propagatores », ai quali fu affidata l'essenza del sapere oc-

---

(45) Col. 80.
(46) Col. 90.
(47) Cap. XI, col. 19-20.
(48) Cap. XXXIV, col. 52.
(49) Il passo è nella dedica a Cosimo de' Medici.
(50) Cap. II, col. III, col. 5, cap. XII, col. 21 ecc.
(51) Col. 39.
(52) Per *Razi-Hinui* o *Razenui* cfr. i capp. XV,XVI, XVII (dove si insiste particolarmente sulla sapienza segreta) XXVII, (dove sono designati come portatori della « lex sive Testamentum aeternum »), XXIX del *De Etruria* con i passi di Beroso commentati da Annio, cc. 40v-46v dell'edizione Antverpiae 1545. Annio rimanda per l'origine del nome a Dionigi di Alicarnasso. *Antichità romane*, I, 30 e per l'etimologia ebraica a Gerolamo e ai Talmudisti (« *raz* est *sacer* et *eunus* est incubus et *propagator* »).

cidentale » (53), che li rese detentori esclusivi di una « sapienza recondita capace di evocazioni e di interpretazioni di fenomeni celesti, una sapienza di cui si soffre la mancanza nel nostro secolo » (*quae scientia omnino nostro desideratur saeculo* ») (54). Così essi potevano imporre la loro autorità « non solo agli uomini, ma anche agli spiriti e alla natura »: come Numa, che fu uno di loro ed era particolarmente abile nel « cacciare e nell'evocare i Genii » (55).

Non indicheremo qui come Postel articoli la vicenda storica di questa « sapienza attiva », il suo diffondersi nel mondo, il suo luogo privilegiato presso i Druidi e il suo rinascere nella Francia di Francesco I. Era, certo, una « religione imperfetta » (imperfecta Geniorum... religio) (56), che doveva ritrarsi in secondo piano per lasciare il passo al « principe di tutti gli Spiriti, e Menti, e Angeli e Uomini, Cristo »; ma non doveva essere cancellata. La sua perdita ha significato perdita di contatto con la *pars foeminea* dell'Essere, o *intellectus passibilis*, con quelle parti dello *spirito materiale* che « stanno come sopite e disperse, addormentate nella natura dell'acqua e della terra », cui si rivolgevano efficacemente le preghiere degli antichi. Acqua e terra: « due fonti di genii buoni pronti ovunque nella natura ad accorrere in nostro aiuto », e che noi non sappiamo più evocare (57).

Che il Cristo abbia redento la parte mascolina dell'Essere, lo spirito superiore, non doveva significare oblio degli spiriti della natura, il contatto coi quali fece dell'età di Noè-Giano l'età d'oro della stirpe umana. È qui che Postel indica un'attuazione imperfetta del Cristianesimo e la causa del suo inaridimento: nell'avere superato, ma non conservato la religione dei Genii (58). I Genii del luogo assicuravano stabilità a case, città, regni, imperi: non si doveva cessare di invocarli: « dopo che nella Cristianità è cessato il culto dei genii, non solo ci siamo completamente divisi tra di noi, ma l'Angelo degli Ismaeliti imprigiona l'Angelo nostro » (59).

Possiamo concludere: Annio da Viterbo col suo Beroso ha offerto agli uomini il filo « per ritrovare le radici vive del secolo d'oro » (60). A Noè deve essere dato nel culto dell'occidente il posto che gli spetta, il suo sepolcro sul Gianicolo deve tornare ad essere venerato, deve

---

(53) Cap. XXVIII, col. 44: « Penes quos summa Divinatio Occidentis est commissa ».

(54) Cap. XVII, col. 29: « Sibique unis solisque servabant scientiam secretiorem evocandorum Geniorum, alligandorum prodigiorum et signorum coelestium interpretandorum... ».

(55) Cap. XXXII, col 49: « in eiciendis evocandisque Geniis praestantissimus ».

(56) Col. 6.

(57) Col. 65.

(58) Il capitolo XL del *De Etruria* si intitola *De Geniorum natura origine cultuque* ed è da confrontare col cap. VII del libro I del *De Orbis concordia* dove si adducono 11 argomenti per dimostrare l'esistenza delle « substantiae separatae ».

(59) Cap. XXXV, col. 57: « quod postquam in Christianismo revera fieri cessatum est non solum sumus inter nos dissipati, sed Angelus Ismaëlitarum nostrum cohibet ».

(60) Col. 29.

essere istituita, in suo onore, una grande « gratiarum actio », che lo compensi dell'oblio in cui è stato lasciato per secoli (61). È ormai giunto il tempo: dal 1541 accadono miracoli grandiosi che preludono al ringiovanimento religioso; « anche se al mondo essi non sono ancora noti, né saranno resi noti prima che il mondo si incammini di nuovo verso i suoi principi, le sue origini, i suoi riti dei primordi... » (62).

Qui, dietro la figura di Noè, si delinea già quella dell'umile madre Giovanna, incarnazione del Cristo nella « foeminitas mundi ».

IX.

L'Etruria, se si guarda alla motivazione esplicita dell'opera, nasce come conferma degli autori anniani, in risposta ad una sollecitazione del Giambullari che aveva sottoposto a Postel un passo di Ateneo in cui credeva di vedere una fonte nuova per la venuta di Noè in Toscana. A questo livello, il rapporto è esplicito e sottolineando un rinvio ad Annio colmiamo una lacuna della ricerca di Bouwsma, che si interroga senza risposta sulla origine del Noah cosmico di Postel: risulta con evidenza, da quanto precede, che la schematizzazione cosmica della figura di Noah è già presente in Annio, con la sua variopinta epifania di identificazioni con figure divine pagane, con l'enfasi posta sul sapere astrologico e magico del patriarca. L'apporto di Postel all'elaborazione della figura mitica andrà reperito allora, da un lato nella cornice sistematica in cui i dati anniani vengono collocati — una cornice che comprende una dottrina del sapere, una prospettiva delle strutture storiche, un'immagine eterodossa della religione — dall'altro nell'affinamento delle tecniche euristiche, sia a livello di conoscenza delle lingue orientali sia a livello di concettualizzazione. Andrà osservato ancora che lo scarto temporale tra i due momenti dell'elaborazione mitica qualifica assai diversamente le intenzioni dei due autori: Annio scrive per la Roma borgiana aperta a tutti i sincretismi, in un momento di bassa tensione religiosa, e non dubita che la sapienza ecclesiastica possa inglobare la sapienza noachica; Postel si sa profeta, portatore di una dottrina difficile in una epoca di lotte, in un momento di sospettosa chiusura di quella chiesa cattolica in cui egli amerebbe tuttavia riconoscersi, purché essa lo accogliesse nella sua dignità di ieratico druido. Avviene così che la tradizione noachica diventi la struttura base di un grandioso progetto di restaurazione religiosa, ritorno alle scaturigini prime di ogni religiosità, in un Oriente benedetto dagli influssi favorevoli degli astri, recupero del controllo delle forze « geniali » della natura da parte di una severa consorteria di sacerdoti-maghi guidati da un archisacer-

(62)* Col. 63 e 79.
(62) Col. 74.

dote primo per sapienza e potenza, come Noah tra i suoi Razi-Hinui: il Re e il Giudice che nel *De Orbis concordia* formavano, col Sacerdote, la Triade guida di ogni società, qui sembrano ritrarsi discretamente sullo sfondo, per lasciare il trionfo della scena al grande Personaggio che esorcizza i genii padroni dei processi della Natura.

X.

Postel, che aveva scritto il *De Repubblica Atheniensium* uniformandosi allo stile filologico di una tradizione impersonata in Francia da Guillaume Budé, ormai si è lasciato tutto questo alle spalle in nome di un sapere che non sia solo elegante e frivolo gioco dell'intelligenza, ma si manifesti nella compattezza di un comportamento che informa di sé tutta la vita. Si contrappongono gli « Ebrei » ai classici e al frivolo letterato greco l'*insipiens sapiens* che ha trionfato sulla apparentemente grande cultura antica e sull'impero romano (63). « Hic est veritatis basis, tantum scit homo quantum operatur » (64). I sacri testi hanno vinto il tempo grazie all'impegno totale di pensiero e azione di coloro che se ne sono fatti portatori; e adesso riemergono anche quelle storie caldee che ne furono come le naturali appendici: « sicché ora veramente alfine dopo quattro millenni [mondi perduti] cominciano a recuperarsi dai frammenti delle antiche storie, come oro dallo sterco, frammezzo alle menzogne della vanità greca » (65). E accanto alle antiche storie l'antica sapienza, che sta ben più alta di quella racchiusa nelle arti liberali. Postel teorizza dunque il superamento dell'umanesimo filologico, retorico, scientifico, ma tutto mondano e solo intellettualistico, disegnando una nuova graduatoria del sapere: « al *di sopra* delle discipline d'uso comune, che chiamano arti liberali, tre altre ne conobbero gli antichi: una delle cose sopracelesti, che è chiamata disciplina sacra; una delle cose celesti, cioè la dottrina di quegli effetti che dipendono regolarmente dalla varietà dei moti celesti, la cui utilità massima risiede nella possibilità di scongiurare calamità e vicissitudini che incombono sugli stati; la terza infine risiede nell'osservazione delle cose che sono poste sotto il cielo... per esempio nel cuore e nelle viscere, dove lo spirito è in contatto strettissimo con la materia » (66). È soprattutto questo terzo livello della realtà che sollecita la fantasia religiosa di Postel: e il suo progetto si qualifica proprio per la volontà di riscattare questa zona del reale e la disciplina che regola l'approccio ad essa — la magia — dalla situazione ambigua in cui l'hanno collocata (secondo lui l'hanno lasciata ricadere) le religioni tradizionali. Da

(63) *De Etruria*, cap. V.
(64) Cap. VI, col. 12.
(65) Cap. X, col. 18.
(66) Cap. XIX.

questo punto di vista la « riscoperta » di Noè come grande figura religiosa svolge un ruolo strategico assai preciso: permette di legare ad un personaggio della tradizione centrale ebraico-cristiana una proposta che esorbita dai quadri di tale tradizione.

XI.

Per Postel, pensatore della totalità, l'universo è ancora un tutto dotato di senso, , cioè un cosmo animato, interpretabile secondo le figure della cabala, o della filosofia neoplatonica, o dell'astrologia. Si può dire anche che l'universo è un *continuum* di transizioni graduate tra Dio, macrocosmo e microcosmo, dove i cieli mediano o traducono coi loro influssi la volontà divina, e ciò che accade in terra è l'analogo di ciò che sta scritto in cielo (67). Si potrebbe dire ancora che la realtà è un sistema di specchi che si rimandano all'infinito le stesse immagini più o meno alterate, un gioco d'echi che rilanciano le stesse parole più o meno mutile. Così per la storia: un evento è se stesso, ma è nel medesimo tempo la riattualizzazione di una realtà passata e la prefigurazione, il tipo, di una realtà futura. Postel stesso è Postel, ma è anche, a seconda della maschera adattata alla prospettiva sempre cangiante, Adamo o Caino, o Enoch o Melchisedec, o la prima incarnazione di un tipo di umanità futura. Tutto cambia, ma è in verità come se le cose fossero immobili in un eterno presente: solo si fanno più opache e pericolanti, se non si attuano quei processi di riscoprimento, di ritorno alle radici vive, di *restitutio* del rapporto corretto con le strutture originarie, che sono i veri grandi eventi della storia, quelli che la scandiscono e la periodizzano. Così Noè rifondò l'umanità dopo la distruzione conseguita al suo pervertimento e le indicò il giusto atteggiamento che le permettesse di padroneggiare la faccia notturna dell'essere; venne poi il Cristo in altra epoca di smarrimento a fondare il giusto atteggiamento verso dio: ed ora, 1547 anni dopo quell'evento, ora che l'uomo paga duramente le conseguenze di una distorta comunicazione con dio e con le forze oscure, si preparano da qualche parte, in un segreto non ancora comunicabile, le premesse della nuova rigenerazione... quella completa, giacché Cristo ha redento la *mascolinità dell'Essere* assumendo forma d'uomo, ed ora la nuova incarnazione si fa in figura di donna per riscattare la *femminilità* (dove i termini non vanno intesi nel loro significato empirico, ma in quello che viene definito da un sistema di opposizioni bipolari in cui entrano « forma-materia » « intelletto agente-paziente » « cielo-terra » « luce-tenebre »: onde la *restitutio*

(67) Il principio enunciato al cap. XXXVI, secondo cui « nil fit omnino in mundo inferiori, quin prius fiat in superiori idest in eius idea » sostiene la dimensione astrologica del *De Etruria* e la numerologia che vi viene sviluppata, in particolare al cap. XXX.

omnium si configurerebbe come « reconciliatio omnium ») (68). Un movimento analogo si scopre anche quando si esamina il concetto di *ragione*. La ragione divina, ineffabile, si dispiega tuttavia nell'ordine dei cieli all'occhio dell'*astrologo* e nell'ordine umano all'occhio dello *storico*: e tra le realtà umane il linguaggio è « ratio secunda » (69), speculare alla razionalità del cosmo, qualora lo si riscopra nelle sue strutture autentiche, le radici orientali, da restaurare, nuotando contro la corrente del tempo, oltre i Romani e i Greci.

Assieme a Reuchlin, Teseo Ambrosio, Egidio da Viterbo, Pietro Galatino, certo; ma qui c'è l'avventura personale di Postel, i viaggi in Oriente, l'acquisizione dei manoscritti orientali come scrigni di rivelazioni più autentiche. Questa impresa ha un senso esterno immediatamente comunicabile agli uomini pratici che appoggiano, a momenti, i suoi sforzi di ricerca e di divulgazione (gesuiti, re di Francia, imperatore d'Austria): apprendiamo le lingue degli infedeli in vista della missione, della propaganda; ma ne possiede uno esoterico, che ha per Postel una realtà esistenziale più profonda e che descriveremo ricorrendo ancora all'immagine dello specchio: il linguaggio è uno specchio che si è fatto opaco, ma se ne rimuoveremo impurità e incrostazioni, oltre i volgari, oltre il latino e il greco, ritroveremo la splendente superficie semitica e vi vedremo ricomparire il volto autentico della natura (70): da questo punto di vista la ripresa degli studi ebraici in Francia, collegata al nome di Francesco I e al suo Collegium Trilingue, diventa un avvenimento religioso di importanza epocale. È veramente l'avvio della *Restitutio*, o, come egli si espresse una volta, « le siècle future de la Restitution de la quelle je suis l'aisné ».

XII.

I teologi cattolici che formalizzarono il processo contro Postel a Venezia, nell'estate del 1555, interpretarono i discorsi sulla *restitutio* nel senso di una riproposizione della eresia origeniana della « salvatio omnium »: era pressapoco il sospetto che, circa la stessa epoca, negli ambienti riformati svizzeri si levava contro il *De Amplitudine*

---

(68) Per questa dialettica *Masculinitas-Foeminitas*, che ha un valore centrale nella visione di Postel, cfr. nel *De Etruria* in particolare i capp. XXIII, XXXII, XL; per una esemplificazione caricaturale di questa posizione si può leggere la tirata che Giordano Bruno mette in bocca al pedante Poliimnio in apertura del dialogo IV, *Della Causa, Principio et Uno*.

(69) La formula è nella prefazione al *De Foenicum literis* del 1551, che contiene uno splendido elogio della rinascita degli studi ebraici in Francia.

(70) *De Etruria*, col. 70: « Sed omnia opus est restitui... remota illa linguarum differentia, quae ex rebellionis summae peccato per Nimbrodum nata est, nobis est necessario repedandum ad sacros usus illius Linguae Sanctae, quam Adam cum veritate naturae exposuit, Moses cum Lege restituit, Christus sacrosanctae vocis articulis celebravit ».

Regni Dei di Celio Secondo Curione. Ma anche Curione avrebbe avuto difficoltà a comprendere l'idea di *restitutio* come è formulata, ad esempio, nel *Cosmographiae disciplinae compendium*, che usciva a Basilea nel 1562 per le stampe del suo amico Oporino: « ...ut politicus universalisque nunc fiat homo sicut unicus et personalis factus est... ».

Il fatto è che il progetto di Postel esorbita da ogni lato rispetto alla *Koinè* cristiana del suo tempo. Se prendiamo le sue proposte isolatamente, queste si riconducono facilmente a progetti preesistenti ed è in sostanza secondo questo metodo di interpretazione che Bouwsma ha letto Postel, rievocando, per esempio, Raimondo Lullo per il *De Orbis concordia*, per l'idea di riconquistare l'Islam attraverso una propaganda fondata sull'acquisizione delle lingue orientali ecc., oppure la ricca tradizione della Cabala, o quella, in parte convergente, del neoplatonismo, o le intricate sequenze delle tradizioni astrologiche e magiche... Ma se prendiamo tutte queste linee di tendenza nella struttura complessa di *progetto totale* che esse assumono concretamente nel personaggio Postel, se le vediamo, quali esse furono effettivamente, come il supporto di un'attività missionaria, ispirata e in certi momenti frenetica, conforme al principio del *tantum scit homo quantum operatur*, dobbiamo concludere che ci troviamo di fronte alla proposta di una nuova religione che si pone come il superamento e la sintesi delle *dimidiatae* religioni storiche precedenti, cristianesimo compreso. La sua protesta: « Je ne veux pas introduire une nouvelle Religion, mais je veux par la raison naturelle, qui est propre des Gentils, Eduméens on Esclaviens, destruire toutes les fausses intellegences des Juifs, des semi-Juifs, des Chrétiens et des Payens » (71), enuncia in realtà un progetto di reinterpretazione che crea uno scarto incolmabile tra la posizione di Postel e quella dei due grandi partiti religiosi tra i quali egli si bilanciò a lungo, prima di seppellire la sua vita, vecchio dotto inquietante, nel rifugio-prigione di Saint-Martin-des-Champs.

ALBANO BIONDI

(71) Cit. la J. G. CHAUFFEPIÉ, in *Nouveau Dict. hist. et crit.* III, 1753, in nota a p. 224.

Questioni su Mino Celsi da Siena

Dopo qualche anno di ricerche sul Celsi, ecco che devo cominciare con un pensiero pieno di nostalgia: si sapesse oggi a proposito del Celsi quanto si pensava di sapere al tempo di Delio Cantimori (1)! È vero che nuovi testi sono venuti alla luce: una poesia, un centinaio di lettere e altrettante testimonianze. È vero che sulla base di questi testi possiamo documentare certi periodi e certi aspetti della vita di Mino in maniera molto più completa di quello che è stato possibile ai tempi di Cantimori.. Ma troppo spesso — proprio di fronte a problemi centrali — devo presentarvi il bilancio delle mie ricerche da fedelissimo seguace di Socrate: sappiamo soltanto che davvero non sappiamo nulla! Però può darsi che in fin dei conti ne risulti un fatto positivo: abbiamo da fare oggi con un Celsi piuttosto diverso di quello che ci schizzò con tanto ingegno il maestro degli « Eretici italiani », un Celsi, direi, meno profondo, meno sorprendente, ma invece più ingenuo, più comprensibile. Possono servirci d'illustrazione i due problemi sui quali vorrei concentrarmi oggi, quello della posizione sociale del Celsi, e quello del suo Nicodemismo.

Mino nacque nel 1514, e non nel 1499, come avevano indicato gli antiquari senesi del Seicento. Non era dunque quel coetaneo quasi esatto del Paleario quale si era ritenuto prima, ma più giovane del Verulano di 14 anni. Ciò vuol dire che gli anni della presenza del Paleario nel territorio senese e nel vicino Colle di Valdelsa furono appunto gli anni della prima maturità di Mino. Quando il Paleario si trasferì a Lucca, Celsi aveva 32 anni, e come vedremo più tardi, è più che probabile che le sue idee eterodosse si erano già formate. Precisamente in questo tempo cominciò sul serio la sua carriera nei consigli e uffici della repubblica senese. Nel '44 era Cancelliere di Balìa; e nel '45 condusse un'ambasciata a Milano presso il Vicerè spagnuolo. Naturalmente ci si domanda allora come Mino affrontò

---

(1) D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, pp. 296 ss. Saggi più recenti sulla vita e sull'opera del Celsi: G. Catoni, *Un copialettere di Mino Celsi nell'Archivio di Stato di Siena*. « Critica storica », n. IV (luglio 1967), pp. 470-479; L. Fimpel, *Mino Celsis Traktat gegen die Ketzertötung*, Basilea 1967; Emanuela Fantacci, *Mino Celsi e la sua opera « De haereticis capitali supplicio non afficiendis »*. Tesi di Laurea. Facoltà di Magistero. Università di Firenze, 1968-69; P. G. Bietenholz, *Mino Celsi von Siena. Ein Diskussionsbeitrag zur Beurteilung von Nikodemismus und Glaubensexil im 16. Jahrhundert:* « Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde », vol. LXXI (1971), pp. 97-119; idem, *Mino Celsi and the Toleration Controversy of the Sixteenth Century:* « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance ». vol. XXXIV (1972), pp. 31-47. I documenti inediti utilizzati per questo saggio verranno pubblicati nell'edizione critica degli scritti di Mino Celsi, che sto preparando per il « Corpus Reformatorum Italicorum ».

quelle cariche mondane nella luce degli ideali religiosi recentemente abbracciati. Dobbiamo forse pensare che già nel '45, cioè un decennio prima che cominciassero sul serio i processi per eresia a Siena, il Celsi si sarebbe servito delle sue funzioni pubbliche soprattutto per velare la sua vita privata di cercatore religioso? Non lo credo. Da Milano egli scrisse regolarmente alla Balìa, e le sue lettere non ci lasciano nessun dubbio: ci troviamo di fronte ad un giovane pieno di zelo, di ambizioni politiche e sociali; e la stessa volontà di riuscire nel mondo continua ad accentuare le lettere ufficiali che scrisse nelle diverse magistrature che ebbe per oltre trent'anni. Non sembra che egli fosse un contemplativo, spinto verso la carriera pubblica solo dagli obblighi verso la famiglia oppure da necessità implicite nel suo Nicodemismo. L'atteggiamento positivo di Mino filoprotestante verso la sua carriera politica dunque non permette che due interpretazioni: o le sue idee religiose furono ben note, ma non posero un problema né per lui stesso, né per il cerchio delle famiglie governatoriali; o egli seppe celarle a perfezione. Ritorneremo su questo problema.

La corretta data di nascita del Celsi mi sembra avere un'altra conseguenza importante. Nel periodo del suo esilio religioso a Basilea e a Vienna dal 1569 in poi, egli non era dunque un vecchione che ormai non valeva più nulla e doveva accettare come fatto naturale la sua incapacità di trovar impiego e, per conseguenza, la dipendenza dalla generosità altrui. L'esule Celsi ci si presenta piuttosto come gentiluomo energico, avido di trovare un impiego pari alle sue esperienze e alla sua posizione sociale. Non esita di respingere un'offerta del medico imperiale Giovanni Crato che voleva che Mino facesse il maestro d'italiano presso il suo figlio tredicenne (2). Sarà dunque difficile vedere il Celsi, come si è voluto presentarlo, lavorare da modesto correttore nell'officina dello stampatore lucchese Pietro Perna che da anni esercitava il suo mestiere a Basilea. Correggere le bozze all'ora oppure alla pagina era lavoro da frati scappati dal monastero: al gentiluomo Celsi certo non conveniva. Se volle assistere il Perna, la cui parsimonia era ben nota, con un'edizione della Bibbia del Castellione, si deve presumere che fu spinto in parte dall'idealismo. Quello che più gli importò, fu il diritto di scrivere la lettera dedicatoria: la indirizzò a Sir Francis Walsingham, famoso filo-italiano, allora ambasciatore della regina Elisabetta a Parigi e già pronto a salire a fun-

---

(2) Oeffentliche Bibliothek der Universität Basel (nel seguito: BUB), ms. Fr. Gr. II, 8, n. 529: Giovanni Crato a Teodoro Zwinger, Vienna, 16 agosto 1574. Il figlio del Crato, Giovanni Battista, nacque nel luglio del 1561: J. F. A. Gillet. *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, Francoforte a.M. 1860, vol. II, p. 11. È vero che un anno prima il Celsi esercitò la stessa funzione presso un conte di Diez, figlio di Filippo di Assia, nato dal famoso matrimonio «collaterale» di quello; ma lì si trattava di un esponente dell'alta nobiltà, mentre il Crato non era che un borghese. Eppure il Celsi ci parla non senza imbarazzo di questo suo servizio presso il figlio di Filippo, e sembra che sia stato contento di separarsi da lui alla prima occasione: BUB. ms. Fr. Gr. I. 15, n. 58: Mino Celsi a Teodoro Zwinger, Vienna, 30 gennaio 1574.

zioni ancora più elevate (3). Un secondo libro, ugualmente curato per il Perna, Mino offrì all'ambasciatore francese presso le leghe dei Grigioni, certo Pierre de Grantrye, sieur de Besne, e buon cattolico (4). Mino sperava dunque — e lo diceva francamente — di trovar servizio presso un Walsingham, o almeno presso un Grantrye. Anche da esule cercava l'ambiente elegante e corteggianesco che aveva conosciuto a Milano; ma allora lo cercava invano. Da quando aveva abbandonato l'Italia, la sua carriera di uomo politico, di magistrato e diplomatico non ebbe nessun seguito. L'attività letteraria, l'unico veicolo della sua modesta fama attraverso i secoli, in quegli anni era soprattutto frutto di delusione. Il suo stato d'animo durante l'ultimo quinquennio della sua vita diventava sempre più pesante, sempre più amaro.

Ma, ci domandiamo, come faceva l'emigrante per vivere? A un certo momento il ricchissimo Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria, residente anche lui nei pressi di Basilea, l'indusse ad accettare otto fiorini renani (5): ma ci si volle tanta delicatezza dalla parte del donatore, che siamo portati a pensare che si trattò d'un dono eccezionale piuttosto che d'una sovvenzione regolare. Sappiamo come in un certo momento il Celsi aspettò invano che gli si mandasse denaro da Siena (6). Forse dobbiamo concluderne che transazioni di questo tipo erano riuscite meglio durante i primi anni del suo esilio.

Dappertutto il Celsi si presenta dunque come gentiluomo, come figura di « establishment ». Anche da esule impoverito cerca d'inserirsi negli ambienti dell'« establishment ». Dappertutto mostra una simpatia spontanea per gli uomini che gli sembrano appartenere alla sua classe sociale oppure ad una classe un poco — non troppo — più alta. Con loro si lega d'amicizia. Spesso finisce per avvicinarsi al loro punto di vista, anche se esso poteva sembrare inconciliabile con le sue idee. Fino a questo punto la nostra ricerca si muove entro i limiti di un ben definito ambiente sociale. Il problema religioso addirittura non si pone. Gli amici senesi di Mino, un Fabio Benvoglienti, un Luca Contile, perfino l'amicissimo Alessandro Bellanti, sono cortigiani, uomini senza dimensione religiosa e sembra anche senza ideali politici. Mentre l'amico Fabio Benvoglienti tenta di procurarsi un benefizio ecclesiastico (7), il Celsi manda a Francesco Bandini-

(3) *Novum Iesu Christi Testamentum Latine et Gallice*, Basilea, Perna, 1572. Per il Walsingham vedi C. N. R. Routh, *Who's Who in History*, vol. II, Oxford 1964, pp. 204-209.

(4) *Artis chemicae principes Avicenna atque Geber hoc volumine continentur*, Basilea, Perna, 1572. Per il Grantrye vedi E. Rott, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès les cantons suisses*, vol. II, Berna 1902, pp. 131-137.

(5) Vedi la corrispondenza fra G. B. Bonifacio e Basilio Amerbach BUB, ms. G. II, 31 [1], n. 79, 80, 82; Ki.Ar. 14, n. 3, 19, 43, 57, 3-20 marzo 1575.

(6) BUB, ms. Fr. Gr. I, 15, n. 58: Mino Celsi a Teodoro Zwinger, Vienna, 30 gennaio 1574.

(7) Archivio di Stato di Firenze (nel seguito: ASF), *Mediceo* 487[a], c. 1084r., 1163r.: Fabio Benvoglienti a Cosimo I, Siena, 21 e 25 febbraio 1561. Si trattava della vacante Pieve di S. Lazzaro nella diocesi di Pienza.

stellione ed Erasmo gli aprì la strada verso Agostino e altre pagine giurisprudenza, come si è pensato, e originariamente le sue conoscenze letterarie non oltrepassarono il mondo dei poeti e degli storici latini. Forse solo nel periodo dell'esilio la lettura di Calvino, Ca-Piccolomini, arcivescovo di Sieno e alto funzionario della curia romana, un poetico invito di visitarlo al castello di Celsa (8). Nella sua corrispondenza con Claudio Tolomei si trova, tra rispettose critiche del curioso sistema di fonetica ideato da questi, una congratulazione con Claudio che era stato nominato vescovo (9). L'onore si faceva molto aspettare, ma secondo Celsi filo-protestante ne sarebbero risultati tanti benefizi per la gregge affidata al Tolomei. Come se fosse possibile pensare che il nuovo pastore avrebbe lasciato Roma per recarsi nella sua diocesi, l'isoletta di Curzola nell'arcipelago dalmatico! E così via, anche quando il Celsi sarà entrato nell'ambiente svizzero. Ancora la sua coscienza non si oppone quando egli assolve le autorità di Berna da ogni torto nella condanna ed esecuzione di Valentino Gentile (10), o quando nega contro tutte le apparenze l'intolleranza del 'papa svizzero', Enrico Bullinger (11).

Quello del Celsi certo non è un caso isolato. Massimo Firpo ci ha mostrato recentemente come anche per Pietro Bizzarri, altro esule protestante, non si pone nessun problema di fede religiosa, quando indirizza i suoi versi complimentosi indiscriminatamente ad Elisabetta d'Inghilterra e Filippo II di Spagna, Caterina de' Medici, cardinali italiani e così via (12). Invece è vero che il Celsi non fu cortigiano. Fu gentiluomo, ma gentiluomo *senese*. Il suo patriottismo di tipo repubblicano non sembra meno plausibile che la sua fede di tipo riformato. Però anche nel suo caso la devozione per i grandi di questo mondo era pronunciata, ed era non meno sincera che comoda: comoda, perché accompagnava la formazione di un atteggiamento di neutralità. Lui sapeva servire tanto la repubblica quanto i Medici. s'intendeva cogli Spagnuoli, come s'intendeva con esponenti del partito francese e con prelati cattolici; e tutto questo senza venir meno. sul livello intimo personale, alla sua fede, sia politica o religiosa.

Il nostro gentiluomo borghese dunque è uomo di un solo getto, tipico rappresentante della sua classe nel pieno Cinquecento; l'idea che possiamo farci oggi della sua educazione serve a sottolinearlo. Era socio della senese Accademia degli intronati. Ciò vuol dire che sapeva disputare della lingua italiana, sapeva far versi, anche versi osceni se ce n'era bisogno. In più sapeva scrivere un latino colto, dai periodi lunghi, alle volte anelanti. Invece non si era mai laureato in

(8) Biblioteca Comunale di Siena, ms. H.X., 5, c. 35-41.

(9) Archivio di Stato di Siena (nel seguito: ASS), ms. D. 154 (*Copialettere di Mino Celsi*), c. 14r.-15r.: lettera al Tolomei, Siena, 6 settembre 1549.

(10) M. Celsi, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat*... Christlingae [P. Perna, Basilea], 1577, c. 124r.

(11) Ibid., c. 121v.-122v.

(12) M. Firpo, *Pietro Bizzarri, esule italiano del Cinquecento*. Torino 1971, pp. 112s.

scelte di teologia patristica e protestante. Qui bisogna far riferimento al problema delle cinque « Lettere filosofico-religiose », conservate nel ms. D. VII 13 della Biblioteca Comunale di Siena. Un bibliotecario del '700 oppure dell'800 aveva attribuito il manoscritto a Mino Celsi. Per conseguenza una sua lettera autografa venne incollata tra le ultime due pagine del codice. Delio Cantimori si servì ampiamente di questi testi per ricostruire la fisionomia intellettuale del Celsi. Lo vide Platonico, studioso accanito della Bibbia e di Sant'Agostino. In più avrebbe dovuto insistere sulle conoscenze certo non comuni della lingua ebrea e del Talmud, dimostrate dall'autore delle cinque lettere. Siccome si sapeva che il Celsi, presunto autore delle lettere, era eretico, Cantimori non desistette prima di avere scoperto in quei testi « qualche espressione che si potrebbe ritenere di sapore genericamente protestante ». Però concluse che si trattava di « una lievissima traccia di eterodossia » (13).

Non vedo però che si possa mantenere oggi l'attribuzione delle cinque lettere al Celsi. Sono conservate in brutta copia e rivedute più volte. Ci sono correzioni e modificazioni fatte con inchiostro diverso, ma sempre dalla stessa mano che scrisse, sembra senza esitare, anche le citazioni latine, greche ed ebraiche. Dunque si trova una sola mano in questi testi, e chi scrisse, dovrebbe esser stato l'autore, e non un segretario. Però non è la mano di Celsi; basta paragonarla con la sua lettera autografa che si trova aggiunta al manoscritto. L'autore sconosciuto certo aveva delle conoscenze teologiche: se fosse chierico o no, non oserei decidere. Però siccome ci siamo liberati dall'idea fissa che l'autore fosse Mino Celsi, noto eretico, mi domando se si possano oggi ritrovare nel testo quelle leggerissime tracce di eterodossia scoperte da Cantimori accanto, come disse lui stesso, a « una espressa dichiarazione di ossequio alla santissima chiesa Romana » (14).

Fino a questo punto il problema Celsi si presenta in maniera molto più semplice di quello che aveva pensato Cantimori. Tanti particolari confermano che era un uomo tutto di un getto, un rappresentante modello della sua classe sociale. Nello stesso tempo possiamo ignorare quelle complessità sconcertanti che sarebbero seguite se lui fosse stato l'autore delle cinque « Lettere filosofico-religiose ». Ma dall'altra parte, respinta l'ipotesi della sua paternità, ci sfugge anche l'unico legame, stabilito nell'analisi cantimoriana, tra l'identità sociale del Celsi, che conosciamo, e quella religiosa, che non conosciamo. Se veniamo adesso ai problemi religiosi, ci si presenta il rovescio della medaglia: il caso Celsi che un momento fa sembrava semplice e chiaro, diventa più oscuro che mai. Un fatto solo è incontestabile: il Celsi fuggì dalla patria nell'estate del '69, sapendo che il Sant'Ufficio da Roma aveva richiesto il suo arresto. Per il resto dob-

(13) D. Cantimori, *Eretici italiani* cit., p. 302.

(14) Ibid., p. 302.

biamo fondarci su interpretazioni di carattere ipotetico. Sono convinto che negli scritti di Mino, quanti ne conosciamo oggi del periodo anteriore all'esilio, si trovano sole pochissime tracce di sentimento religioso, nessuna di carattere eterodosso. Rimangono dunque quelle scarse informazioni che abbiamo sui suoi rapporti personali con altri noti eretici, e sono i seguenti:

1) Aonio Paleario. Il governatore di Siena, Federigo di Montauto, quando avvertì Cosimo I della fuga di Celsi, disse che secondo alcuni fu la conseguenza della « presa e pratica del sopradetto messer Aonio » (15). Non ne segue però che il Celsi fosse necessariamente seguace diretto del Paleario. I tempi di Paleario furono quelli — se lo ricordarono i Senesi anche venti anni più tardi — nei quali gli scritti ereticali furono letti liberamente da tutti quelli che n'ebbero voglia (16). Invece non mi pare probabile che Montauto abbia sbagliato quanto attribuiva a quel periodo il passaggio di Celsi alla Riforma. Sappiamo che il Paleario e il Celsi si erano conosciuti a Siena, e possiamo congetturare che si erano rivisti a Milano, forse in casa del presidente Grassi.

2) Marcantonio Cinuzzi. In una lettera del 1549 il Celsi ci dice di aver lasciato certe sue poesie nelle mani dello « Scacciato » (17). È il nome accademico proprio di Marcantonio Cinuzzi. L'amico Valerio Marchetti ci ha mostrato come nel '58 il Cinuzzi fu denunciato per eresia assieme con i Sozzini. Ma dopo questa crisi la sua carriera negli uffici e nelle podesterie continuava, come anche la sua carriera poetica. Nel '61 lo stesso Cosimo I l'incoraggiò a pubblicare il suo canzoniere (18). Solo nel 1578 il Cinuzzi, allora « l'unico erede » a Siena del gruppo ereticale dei Sozzini fu arrestato e trasferito nel carcere del Sant'Ufficio.

3) Nelle carceri di Roma accanto al Cinuzzi era anche presente un Camillo Celsi, che secondo Marchetti era il fratello di Mino (19). È vero che a due riprese Mino fa menzione di un suo fratello Camillo, che sarebbe stato frate già nel '44, quando s'incuriosì di libri eretici, per motivi strettamente professionali, si capisce (20). Ma ogni altro documento di cui ho conoscenza, sembra riferirsi a un altro Ca-

---

(15) ASF, *Mediceo* 542ª, c. 977; lettera edita da C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*. Torino 1865,66, vol. II, pp. 449s.

(16) Vedi la supplica dei fratelli di Achille Benvoglienti che fu incarcerato nel 1568: P. Piccolomini, *Documenti fiorentini sull'eresia in Siena durante il secolo XVI*, « Bullettino senese di storia patria », vol. XVII (1910), p. 180.

(17) Copialettere cit., c. 13v.-14r. Intorno al Ciuzzi vedi V. Marchetti, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena*. « Rivista storica italiana », vol .LXXXI (1969), pp. 140ss.; idem. *Notizie sulla giovinezza di Fausto Sozzini da un copialettere di Girolamo Bargagli*, « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », vol. XXXI (1969), pp. 75 ss.; idem, *Ultime fasi della repressione dell'eresia a Siena nel tardo Cinquecento*, « Rassegna degli Archivi di Stato », vol. XXX (1970), pp. 63ss.

(18) ASF. *Mediceo* 490, c. 613 (e 623); *Mediceo* 213, c. 108r.

(19) V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., pp. 67s., citando una lettera di Giacomo Savelli, prefetto del Sant'Ufficio a Francesco I.

(20) *Copialettere* cit., c. 1v., 5r.

millo Celsi: Camillo di Cristofano (21), il cugino di Mino di Giovanni Celsi. Sarà forse stato un fratello naturale di Mino questo Camillo di Giovanni, e come tale priva di eredità e naturalmente destinato alla vita conventuale? Non lo sappiamo.

4) Un ultimo nome può esser aggiunto ai precedenti, sebbene non di un noto eretico. Nel 1550 Mino indirizzò una lettera a un certo fra Giuliano da Colle (22), dalla quale risulta che i due si erano incontrati a Milano nel '45. Nel '48 fra Giuliano fu denunciato per eresia presso il cardinale Marcello Cervini. Altro non ne sappiamo, però sembra che sia stato in grado di continuare la sua carriera pedagogica ecclesiastica per moltissimi anni dopo questo incidente.

Vista la scarsità delle nostre conoscenze, non mi pare che sia possibile avvicinare il Celsi all'uno o all'altro dei diversi gruppi eterodossi — sia Valdesiani o Antitrinitari o Calvinisti (seguendo l'analisi dell'amico Marchetti) — che formavano « l'imboscata » ereticale di Siena, temuta dall'Inquisizione e anche dal principe ereditario Francesco de' Medici (23). Chi sa quanto Mino capiva di queste correnti e delle loro differenze dogmatiche e morali?

Per contro mi pare legittimo e opportuno insistere su un altro aspetto del suo Nicodemismo. Abbiamo già detto che dalla metà degli anni 40, già contagiato da idee eterodosse, Mino s'infilò nella carriera degli uffici con tanto vigore e successo, che dobbiamo scegliere tra due interpretazioni. Prima alternativa: al coperto della sua posizione pubblica, il Celsi riuscì perfettamente a tenere tutti all'oscuro delle sue idee religiose. « Tutti » vuol dire: gli uomini tra i quali viveva, non meno che la posterità. Maestro della dissimulazione, avrebbe meticolosamente soppresso tutte le manifestazioni del suo pensiero religioso. Seconda alternativa: il fatto della sua eterodossia era noto tra i suoi pari, i membri delle famiglie reggenti di Siena, ma veniva ignorato da tutti, non esclusi probabilmente il Niccolini, primo governatore mediceo di Siena, e forse lo stesso Cosimo I. In questo caso l'eresia sarebbe stata così comune tra le famiglie nobili di Siena che la solidarietà di classe rendeva indispensabile che la s'ignorasse. Mino non ci avrebbe nascosto gran cosa, perché c'era ben poco da na-

(21) La vita di Camillo di Cristofano può essere seguita abbastanza bene. Nacque il 5 settembre 1515 (ASS, Biccherna, *Battezzati* 1500-1520, c. 243r.) Figurava tra gli accusatori di Paleario e fu cancelliere della prima balìa del reggimento mediceo. In seguito entrò nella vita religiosa e fondò un ospizio per ragazze povere, al quale intendeva — con l'incoraggiamento di Cosimo I — lasciare tutti i suoi beni (ASF, *Mediceo* 217, c. 32v.). Nel 1569 gli si affidò la cura di visitare i monasteri (ASF, *Mediceo* 234, c. 53r.).

(22) *Copialettere* cit., c. 16r-v. Per fra Giuliano vedi ancora: ASF, *Carte Cerviniane* 23, n. 139, 145, 149s. (fonte già indicata nella tesi della signorina Fantacci); J. F. Ossinger, *Biblioteca Augustiana*, Ingolstadt 1968, p. 236; D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, Firenze [1929-28], vol. I, p. 236.

(23) Pochi giorni prima della fuga di Mino, Francesco scrisse al Montauto: « Siamo advisati secretamente che in codesta città vi sia qualche imboscata che tenda ad eresia, né forse è fuora di gentilomini principali. Quanto sia pericolosa questa peste potrete farne iudizio da per voi » (da Firenze, 19 luglio 1569, ASF, *Mediceo* 234, c. 21r.).

scondere e perché in più di venti anni non si rendeva conto che le sue idee religiose avrebbero potuto un giorno presentare un serio pericolo. Difatti, egli poté inserire nel suo copialettere, compiuto forse nel '53, una raccomandazione di suo fratello che chiedeva l'autorizzazione di leggere libri proibiti. La seconda ipotesi mi pare dunque la corretta. Ormai conosciamo il carattere del Celsi. È un uomo semplice e solido, di un solo getto. Sembra lontano dalle ambizioni segrete. Non si direbbe un idealista, e meno ancora un rivoluzionario. Se il Nicodemismo del tardo Cinquecento creava una sorta di « carbonaro religioso », mi sembra chiaro che Mino non corrispondesse a questo tipo. Invece sembra che a Siena sia accaduto regolarmente quello che si sa esser accaduto a Basilea negli anni della presenza di David Joris, capo degli anabattisti neerlandesi. Il governo basileese era precisamente informato sull'identità del cosidetto messer « Johannes von Brügge » (24); ciò vuol dire che nel gruppo delle buone famiglie basileesi che controllavano tanto il municipio quanto l'università, si sapeva benissimo come stavano le cose. Ma si preferiva chiudere gli occhi, perché il Joris era socialmente compatibile. Aveva soldi, aveva figli nubili; fu ammesso alla cittadinanza e associato al cerchio delle buone famiglie.

Per Celsi il Nicodemismo non era quello che vi vedeva Calvino: cioè una fede praticata clandestinamente con pessima coscienza, una fede sacrificata alle ambizioni mondane, una vita di perpetua crisi morale. Il Nicodemismo del Celsi era diverso, soprattutto perché la fede religiosa per lui non era quel fatto di suprema, unica importanza quale era per Calvino. Le idee religiose di Mino formavano una parte integrale della sua esistenza sociale. Potevano assumere una coloritura eterodossa, solo perché a Siena l'eterodossia era di moda ed era tollerata. Se possiamo oggi, in questo momento, studiare il Celsi come figura della storia religiosa, lo dobbiamo non tanto a lui stesso quanto all'azione dell'Inquisizione romana. Questa azione e le conseguenze dell'esilio riuscirono ad attivare il suo pensiero religioso, che allora s'espresse di maniera veramente rivelante: scrisse un grosso trattato in favore sulla tolleranza religiosa. Dato l'influsso della Riforma, l'esistenza agevole e dignitosa della quale godevano i Celsi come gli altri nobili senesi, si poteva mantenere solo in un'atmosfera di tolleranza. E quello che contava nella vita di Celsi — contava forse più che il Vangelo — erano le leggi democratiche e la tradizione aristocratica della defunta repubblica senese.

Peter G. Bietenholz,
Department of History,
University of Sasktchewan,
Saskatoon, Canada

(24) R. H. Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Vorkämpfer für Toleranz*, trad. da H. e A. Holborn, Leipzig 1937, pp. 98s.; C. Kramer, *Emmerye de Lyere et Marnix de Sainte Aldegonde*, L'Aia 1971, pp. 80ss.

L'archivio dell'inquisizione senese
(Rendiconto di una ricerca in corso)*

Quando, nei primi anni del '900, Paolo Piccolomini e Antonio Mazzei si misero a studiare la storia della riforma e dell'eresia a Siena durante il secolo XVI, raccolsero da vari archivi (senesi, fiorentini, romani) una mole di documenti che, assieme a quelli segnalati da Scipione Bichi Borghesi e pubblicati da Sebastiano Ciampi e Cesare Cantù, ne tracciano le linee fondamentali e costituiscono un materiale dal quale non è ancora oggi possibile prescindere (1). Tutte le mi-

(*) Pubblico questa comunicazione così come è stata letta al « XII convegno di studi sulla riforma e i movimenti religiosi in Italia », tenuto a Torre Pellice dal 29 al 31 agosto 1972. Ho eliminato tuttavia i due argomenti centrali su cui si reggeva l'ultima parte del mio intervento. Il primo intorno alle tecniche propagandistiche e alla struttura interna dei gruppi ereticali in relazione ai fenomeni di aggregazione e di settarismo. Il secondo sul "nicodemismo" dei ceti sociali subalterni. Essi troveranno infatti il loro posto in due articoli diversi — di prossima pubblicazione — e intitolati rispettivamente: *La formazione dei gruppi ereticali senesi del cinquecento* e *Un discepolo senese di Lelio Sozzini: il fabbro ferraio Bartolomeo Nelli.* La ricerca — come ho annotato nel titolo — è in corso. Questo significa che molti dati sono ancora approssimativi e che quindi, per ora, non sono in grado di stendere un regesto completo e corretto dell'archivio dell'inquisizione senese. Debbo ringraziare gli amici Giuliano Catoni e Sonia Fineschi per avermi permesso di leggere e utilizzare alcuni lavori archivistici che stanno ultimando: senza i loro studi e la loro collaborazione debbo riconoscere che il fondo inquisitoriale senese non sarebbe stato trovato. Farò uso delle seguenti abbreviazioni: AAS (archivio arcivescovile di Siena), ASS (archivio di stato di Siena) .

(1) S. Bichi Borghesi, *Bibliografia degli scrittori senesi*, in Biblioteca comunale di Siena, ms. P IV 10-11, *Genealogie*, ivi, ms. P III 4; S. Ciampi, *Bibliografia critica.* Firenze 1834-1842, III, pp. 25, 70-75; C. Cantù, *Spigolature negli archivi toscani.* in « Rivista contemporanea », VIII, 1860, XX, pp. 321-358, e XXI, pp. 317-414. rifuso in *Gli eretici d'Italia*, Torino 1865-1866, II, pp. 29-68, 448-465, 481-514; P. Piccolomini. *Documenti vaticani sull'eresia in Siena durante il secolo XVI*, in « Bullettino senese di storia patria », XV, 1908, pp. 295-306, *Documenti dell'archivio di stato di Siena sull'eresia in questa città durante il secolo XVI*, ivi, XVII. 1910, pp. 3-35, *Documenti fiorentini sull'eresia in Siena durante il secolo XVI, ivi*, pp. 159-199; A. Mazzei, *Fausto Sozzini da Siena e il razionalismo umanistico nella riforma religiosa del secolo XVI*, Firenze 1910. *Breve storia della nobile e celebre famiglia dei Sozzini dalle sue origini fino alla sua estinzione.* Siena 1912 (ora in « Bullettino senese di storia patria, LXXIII-LXXV, 1966-1968. pp. 131-145). Vedi V. Marchetti. *Antonio Mazzei (1884-1947), uno sconosciuto biografo e studioso di Fausto Sozzini*, ivi. pp. 119-130; P. Nardi, *Recenti studi di storia dell'eresia in Siena nel Cinquecento.* in « Archivio storico italiano ». CXXIX, 1971. pp. 345-360.

gliori speranze per un nuovo più completo sviluppo della ricerca storica senese venivano tuttavia riposte dai due studiosi nell'archivio arcivescovile che — nonostante le richieste fatte in vari tempi — restò loro sempre inaccessibile (2). Solo nel 1970, grazie all'ordinamento portato a termine da Giuliano Catoni e da Sonia Fineschi, l'arcivescovile senese è stato aperto al pubblico (3) e mi è stato possibile esaminare (in assenza di uno specifico fondo inquisitoriale) (4) quelle filze delle 'cause criminali' che avrebbero dovuto contenere anche gli atti dei processi per eresia (5). Lo spoglio delle numerose buste cinquecentesche del 'criminale' (venti volumi) dava però un modesto risultato, nel senso che il materiale complessivamente conservatovi era inferiore — come quantità — a quello raccolto dal Piccolomini e dal Mazzei utilizzando altre fonti (in particolare gli archivi di stato di Siena e di Firenze). La speranza dunque di ritrovare, se non intatto almeno disperso all'interno delle cause criminali dell'archivio arcivescovile, il fondo dell'inquisizione senese si rivelava illusoria.

I pochi processi (non più di dieci) ritrovati in quella sede erano tuttavia di grande importanza. Non certo perché alcuni di essi mi sono serviti per scrivere qualche articolo di storia ereticale senese utilizzando nuovi documenti (6), ma perché contenevano l'indicazione fondamentale per aprire un nuovo fronte della ricerca dell'archivio dell'inquisizione senese. I fatti si sono svolti così.

a) Alcuni processi conservati nell'archivio arcivescovile portavano il nome del notaio che li aveva rogati.

b) Contemporaneamente alla mia ricerca il Catoni e la Fineschi stavano completando il riordinamento e stendendo l'inventario del 'notarile' senese nell'archivio di stato (7).

c) Sparsi tra l'enorme materiale dei notai che risultavano aver rogato gli atti dell' 'arcivescovile' ho rinvenuto alcuni procedimenti giudiziari per motivi religiosi (8). E, nel caso delle carte del notaio

---

(2) Marchetti, *Antonio Mazzei* cit., p. 124.

(3) *L'archivio arcivescovile di Siena*, inventario a cura di G. Catoni e S. Fineschi, Roma, 1970. Sull'importanza di questo repertorio, ai fini della storia ereticale senese, vedi la mia recensione in « Rivista storica italiana » LXXXII, 1970, pp. 1018-1021.

(4) L'unica busta, proveniente direttamente dall'archivio della inquisizione senese, è il tardo *Libro dei ministri o officiali del santo tribunale dell'inquisizione della città e stato di Siena (1680-1699)*, in AAS, 5520.

(5) AAS, 5501-5520.

(6) V. Marchetti, *Basilio Guerrieri, Lelio Sozzini* e *un episodio di contestazione ecclesiale nel Cinquecento senese*, in « Rivista di storia della chiesa in Italia », XXIV, 1970, pp. 489-503. Nello stendere questo articolo non avevo tenuto conto di una importante lettera inviata da Anton Francesco Doni a Basilio Guerrieri, da Firenze, il 28 novembre 1546 (A. F. Doni, *Lettere*, Firenze 1547, pp. 50 v-52 r). Il documento è stato segnalato per la prima volta agli studiosi e ripubblicato da P. F. Grendler, *Critics of the italian world (1530-1560). Anton Francesco Doni, Niccolò Franco and Ortenssio Lando*, Madison, Milwankee, and London, 1969, pp. 250-252.

(7) Archivio di Stato di Siena, *Archivio notarile (1221-1862)*, inventario a cura di G. Catoni e S. Fineschi, in preparazione per la stampa.

(8) ASS. *Notarile antecosimiano* 2467 (Niccolò Turinozzi, *Atti del foro ecclesiastico, 1542-1587)*. È dentro questa busta che si trovano i documenti relativi all'esame

Domenico Sabbatini, ho ritrovato due filze, perfettamente conservate e ordinate, che contenevano — sotto il titolo ottocentesco di « foro ecclesiastico » — una trentina di processi per causa di eresia dal 1556 al 1571 (9).

d) Legando insieme gli atti del 'notarile' e degli 'uffici ecclesiastici' dell'archivio di stato con quelli delle 'cause criminali' dell'archivio arcivescovile ho coperto un periodo di tempo che va dal 1542 al 1580.

e) Il materiale riunito — una cinquantina di processi per eresia — può essere considerato un 'fondo' unico a cui, empiricamente, diamo il nome di archivio dell'inquisizione senese.

Le due prime domande che occorre porsi adesso sono le seguenti. 1) Perché un intero fondo inquisitoriale (quello di Domenico Sabbatini) si trova in un archivio notarile — che è pubblico — contro tutte le disposizioni e i regolamenti sulla segretezza emanati dal santo uffìcio romano. 2) Se il tipo di ricerca effettuata a Siena con risultati positivi è generalizzabile fino al punto di ritenere di avere nelle mani una nuova chiave per poter rintracciare altri archivi inquisitoriali in altre città italiane.

È ancora un volta al Catoni e alla Fineschi che bisogna ricorrere per avere una risposta al primo quesito. Nell'introduzione (ancora manoscritta) che hanno steso per la pubblicazione dell'inventario del « notarile » senese, i due studiosi sono stati infatti in grado di ricostruire tutte le fasi del complesso rapporto tra i notai e i pubblici poteri. La situazione senese è infatti caratterizzata da due elementi tra di loro profondamente contraddittori. Da una parte una potente organizzazione notarile che tendenzialmente si orientava verso l'accentramento. Dall'altra il « costume civico » dei notai che esercitavano pubbliche funzioni a trattenere presso di sé molti atti (le cosiddette « carte extravaganti ») che riguardavano la vita dello stato. L'antagonismo tra i notai e lo stato è sempre latente ed esplode con particolare violenza nel momento del trapasso dalla repubblica al principato. Infatti il momento culminante di questa contraddizione tra lo stato moderno (cui si associava la corporazione dei notai) che rivendicava l'uso pubblico di tutte le scritture notarili (cioè il loro ordinamento e la loro conservazione in un edificio controllato da fun-

---

di Aonio Paleario (9 giugno 1542) che E. Grottanelli De' Santi, *Aonio Paleario ed il suo processo in Siena*, in « Miscellanea di storia senese », II, 1894, pp. 39-42, aveva a suo tempo pubblicato senza dare alcuna indicazione archivista all'infuori di questa: « trovasi tra le carte di ser Niccolò Turinozzi notaro di monsignor Francesco Bandini Piccolomini ed ultimo notaro della senese repubblica » (ivi, p. 39). Cfr. G. Morpurgo, *Un umanista martire. Aonio Paleario e la riforma teorica italiana nel secolo XVI*, Città di Castello 1912, pp. 96-97; E. Mattone Vezzi, *Aonio Paleario e la riforma religiosa in Italia*, in « Miscellanea storica della Valdelsa », LII, 1946, p. 9. Sul Turinozzi vedi P. Piccolomini, *Diario romano di Niccolò Turinozzi (anni 1558-1560)*, in « Archivio della società romana di storia patria », XXXII, 1909, pp. 5-28, che conosceva i suoi rogiti (ivi, pp. 6-7).

(9) ASS, *Notarile antecosimiano* 2776-2777 (Domenico Sabbatini, *Atti del foro ecclesiastico. 1556-1571)*. Di poca importanza, invece, ASS, *Uffici ecclesiastici* 10-17.

zionari governativi: un istituto che, sotto altre forme, era nella struttura senese di governo in una fase assai avanzata) e i notai che pretendevano di mantenere nei loro uffici tutti gli atti rogati e di tramandarseli, è dato da tre provvedimenti legislativi: le « provisioni » di Agnolo Niccolini, redatte da Ercole Preda, pubblicate nel 1562 (10): la riforma notarile cosimiana entrata in funzione nel 1569 (11); le leggi del granduca Francesco de' Medici emanate nel 1585 (12).

Guardando a questi tre provvedimenti esclusivamente dal (ristretto) punto di vista della nostra ricerca l'interesse cade particolarmente sulle disposizioni con cui si obbligavano « tutte le persone, luoghi, collegii et università di qualunque stato, grado, preminentia o dignità si sieno, *ancorché ecclesiastiche* et in qualsivogli modo privilegiate dela città e delo stato » a consegnare nell'archivio, nelle mani del proconsole, « tutte le scritture publiche di qualsivoglia qualità le quali fusseno nelle loro mani », appartenute a notai morti, per garantirne la perpetua conservazione. Allo stesso obbligo erano assoggettati i viventi « respetto a i libri e respetto a i processi così di cause civili come criminali e de i danni dati, li quali fusseno appresso di loro, rogati da loro o loro coadiutori ». Gli eredi di notai dovevano poi consegnare « tutti li contratti, ultime voluntà, filze, protocolli, libri, *processi*, roghi e qualsivogli scrittura publica restati di detto notaro morto » (13).

È in questo modo che, contravvenendo alle disposizioni del santo ufficio e obbedendo alle leggi dello stato, anche Domenico Sabbatini (che era un ecclesiastico) depositò gli atti da lui rogati, nella sua funzione di notaio dell'inquisizione per circa un ventennio, nella sede dell'archivio dei contratti, permettendoci così di poter oggi ricostruire, nelle sue linee essenziali, la storia del dissenso religioso nella vita civile del cinquecento senese.

Alla seconda domanda — quella sulla possibilità di generalizzazione della ricerca — non si può rispondere, per il momento, che con una ipotesi, che è anche una indicazione di lavoro. Essendo stata la riforma cosimiana applicata rigorosamente in tutti i possedimenti medicei è probabile che tutta la Toscana presenti una situazione analoga a quella senese. Per altre città italiane, invece, bisognerà preliminarmente affrontare il problema delle rispettive legislazioni archivistiche.

I problemi di storia ereticale senese che la documentazione inquisitoriale raccolta ci permette adesso di risolvere sono moltissimi. Non si può dar certo in questa sede minutamente conto di tutto quello

---

(10) ASS, *Balìa* 173. Segnalato e pubblicato da Catoni-Fineschi. *Archivio notarile*, cit., pp. 8-10.

(11) *Provvisioni dell'archivio pubblico della città e stato di Firenze del dì 14 dicembre 1569*, a cura di L. Cantini, in *Legislazione toscana*, VII, Firenze 1803.

(12) *Leggi. provvisioni et ordini dell'archivio pubblico della città e stato di Siena. reformato per il serenissimo don Francesco de' Medici*, Siena 1585.

(13) ASS, *Balìa* 173, cc. 170-171; cito da Catoni-Fineschi, *Archivio notarile*, cit. p. 9. I due corsivi sono miei.

che emerge (anche perché, come si è detto, la ricerca è in corso ed è prematuro pensare a un regesto completo). Vale dunque piuttosto la pena — raccogliendo le varie questioni in tre punti — di concentrare l'attenzione su alcuni elementi maggiormente significativi ed episodi qualificanti.

A. - Se è vero che il dato più caratteristico della storia della riforma e dell'eresia a Siena durante il secolo XVI è la conformazione "gruppuscolare" del movimento (con le inevitabili tendenze alla aggregazione e al settarismo a seconda delle condizioni esistenti), è di grande importanza poter disporre di una documentazione abbastanza ampia sulla genesi, la struttura, le vicende di tre dei principali gruppi senesi. E cioè: 1) il gruppo riformato di nobili e artigiani guidato da Basilio Guerrieri (fondato nel 1544 insieme a Lelio Sozzini) che porta avanti l'evoluzione del movimento di contestazione ecclesiale verso il calvinismo e blocca contemporaneamente ogni radicalizzazione che conduca ad esiti "ereticali" (14); 2) il gruppo riformato senese-grossetano, di tipo chiaramente "borghese", gestito dal medico Achille Benvoglienti e dal notaio Fabio Cioni. formatosi sulla lettura diretta della ochiniana lettera alla balìa e dei commentari calviniani penetrati attraverso viaggiatori francesi (il fondatore del raggruppamento, Girolamo Pieri, cercherà anche di inserirsi nel processo di aggregazione con quello diretto dal Guerrieri) (15); 3) il gruppo "ereticale" dei Sozzini che, dopo aver abbandonato il terreno cittadino di scontro ed essersi dato una struttura di tipo "familiare", si era radicato in campagna, praticando la riforma insieme ai propri contadini. sotto la guida pastorale di Stanislaw Kokoszka. il nobile polacco che a Zurigo viveva insieme a Lelio Sozzini (16).

B. - Uno dei livelli più difficilmente verificabili all'interno della società senese è quello della penetrazione delle idee riformate. Tre diverse documentazioni ci permettono ora di articolare un po' meglio il discorso. Si tratta: 1) degli elenchi di "libri proibiti" confiscati a vari librai in periodi di tempo differenti (17); 2) della rile-

---

(14) ASS, *Notarile antecosimiano* 2776, processo a Bartolomeo Nelli, dicembre 1559-maggio 1560; AAS, *Cause criminali* 5502, processo a Basilio Guerrieri, [maggio 1546], a Dionisia de' Rocchi, [maggio 1546]; AAS, *Cause criminali* 5506, processo a Dionisia de' Rocchi, marzo 1566.

(15) ASS, *Notarile antecosimiano* 2777, processo a Fabio Cioni e Achille Benvoglienti, settembre 1568-febbraio 1569; AAS, *Cause criminali* 5502. processo a Basilio Guerrieri, [maggio 1546]. Su questa importante documentazione sta ora lavorando con me Maria Maggiore.

(16) ASS, *Notarile antecosimiano* 2776, processo a Paolo Cataldi, luglio 1560-marzo 1561 (cfr. V. Marchetti, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557-1560)*, in « Rivista storica italiana », LXXXI. 1969. pp. 163-168). Sul Kokoszka vedi S. Kot, *U zrodel polskiej mysli krytycznej VI wieku. Polacy w Bazylej za czasow Zygmunta Augusta.* Krakow 1921, pp. 15, 31, 33.

(17) ASS. *Notarile antecosimiano* 2776, processi a Adriano Catani, Giovanni Battista Mariani, Vincenzo di Giovanni. Ippolito di Paolo, Antonio Maria Canozzi. ottobre-dicembre 1566; processi a Antonio Maria Canozzi e Adriano Catani. ottobre 1567-settembre 1568; processo a Camillo Bellinghi, dicembre 1569; AAS, *Cause criminali* 5505,

vazione di una corrente riformata all'interno dell'esercito imperiale di stanza a Siena e in contatto diretto, anche dal punto di vista propagandistico, con alcuni gruppi calvinisti senesi, in particolare con quello del Guerrieri (18); 3) della scoperta di un movimento protestante organizzato all'interno della numerosa « natione germanica » (tedeschi luterani; francesi e fiamminghi calvinisti) (19).

C. - Infine si può dire che, sulla base dell'intero materiale finora disponibile, è già possibile proporre una corretta periodizzazione della storia ereticale senese del cinquecento (20). 1) Dal 1531 al 1542. È il momento delle cosiddette "predicationi lutherane", cioè dell'introduzione del dibattito sulla "giustificazione", accanto alla formazione di confraternite laicali tese al recupero di una pietà "cristocentrica" (brandanisti e ochiniani) (21). 2) Dal 1542 (fuga di Bernardino Ochino e penetrazione della *Lettera alla balìa*) (22) al 1556 (insediamento del governatore mediceo e apertura del collegio gesuita) (23). È il periodo della migliore agibilità del terreno sociale cittadino e quindi della massima espansione del movimento riformato nelle due direzioni nobiliare e artigianale e della formazione dei principali gruppi. 3) Dal 1557 (insediamento dei Sozzini a Siena) fino

---

processi a Antonio Veneziano, Antonio Maria Carroli, Pietro e Adriano Catani, novembre 1564.

(18) ASS, *Notarile antecosimiano* 2676, processo a Julian Carleval, maggio-giugno 1556; processo a Bartolomeo Nelli, dicembre 1559-maggio 1560. Sulla presenza di predicatori ispano-napoletani a Siena vedi AAS, *Cause criminali* 5502, processo a Basilio Guerrieri, [maggio 1546]. Il problema — dopo la scoperta di un codice di excerpta dalle opere di Juan de Valdés — rimanda direttamente al rapporto tra il circolo valdesiano di Napoli e l'introduzione della riforma a Siena: V. MARCHETTI, *Un'epistola inedita di Juan de Valdés sopra i « movimenti dello spirito »*, in « Archivio storico italiano », CXXIX, 1971, p. 512.

(19) ASS, *Notarile antecosimiano* 2777, processi a Adriano di Gand e Bernardo Dreytwen, settembre-dicembre 1568; AAS, *Cause criminali* 5505, processi a scolari tedeschi, giugno 1564. Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., pp. 192-199.

(20) Cfr. D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*. Bari 1960, p. 28.

(21) Cfr. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, cit., II, pp. 34-40; B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in « Archivio della società romana di storia patria », XV, 1892, pp. 155, 365-370; PICCOLOMINI, *Documenti dell'archivio di stato in Siena*, cit., pp. 5-14, 15-20; G. P. TOGNETTI, *Sul « romito » e profeta Brandano da Petroio*, in « Rivista storica italiana », LXXII, 1960, pp. 20-44; M. ROSA, *Agostino da Treviso*, in « Dizionario biografico degli italiani » I, Roma 1960, pp. 489-491.

(22) B. OCHINO, *Epistola alli molto magnifici signori, li signori di balìa della città di Siena*, Ginevra 1543. Ristampata da K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*. Leipzig 1875, pp. 355-363. Questa documentazione ci permette di superare l'impostazione tradizionale data al problema del rapporto tra Siena e Ochino consistente esclusivamente nel cercare una continuità tra le predicazioni del 1539-1540 e le confessioni di fede dopo la fuga all'estero. Quella che si apre adesso è infatti la questione della diffusione e delle ripercussioni ideologiche della "lettera" nell'ambiente religioso senese del Cinquecento.

(23) P. PIRRI, *Episodi della lotta contro l'eresia a Siena*, in « Archivum historicum societatis Iesu », XXXII, 1963, p. 108.

al 1561 (loro dispersione) (24). È un quadriennio in cui si sviluppa il maggiore conflitto all'interno della classe dirigente senese del principato e il movimento sceglie la strada autodifensiva gestita dai Sozzini della ristrutturazione su base familiare con implicazione dei livelli subalterni contadini al posto di quelli artigianali cittadini. 4) Dal 1562 al 1580. In questi anni, attraverso l'azione repressiva del biennio 1567-1568 (25), si verifica la disfatta generale del movimento (26), la sopravvivenza delle idee riformate solo a livello individuale (27), le ultime partenze per l'esilio: Mino Celsi, Fausto Sozzini (28).

VALERIO MARCHETTI

---

(24) MARCHETTI, *Sull'origine*, cit., pp. 133-140, 171-173. L'articolo è da ritenersi, in alcune sue parti, superato dalla documentazione completa relativa al processo a Paolo Cataldi: ASS, *Notarile antecosimiano* 2776.

(25) Un segno minore della repressione della « setta giorgiana » è presente anche a Siena attraverso gli interrogatori (novembre 1568-febbraio 1569) di due benedettini appartenenti all'area mantovano-bresciana: Giacomo Coppino e Giulio Mazzi (ASS, *Notarile antecosimiano* 2777). Sulla questione vedi C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in « Rivista storica italiana », LXXVIII, 1966, pp. 184-207; D. MASELLI, *Per la storia religiosa dello stato di Milano durante il dominio di Filippo II: l'eresia e la sua repressione dal 1555 al 1584*, in « Nuova rivista storica », LIV, 1970, pp. 347-350.

(26) V. MARCHETTI, *Ultime fasi della repressione dell'eresia a Siena nel tardo Cinquecento*, in « Rassegna degli archivi di stato », XXX, 1970, pp. 58-90.

(27) Ivi, pp. 64-65.

(28) G. CATONI, *Un copialettere di Mino Celsi nell'archivio di stato di Siena*, in « Critica storica », VI, 1967, pp. 477-479; V. MARCHETTI, *Do biografii Fausta Socyna (Nowe listy do wielkich ksiazat Toskanii z lat 1576-1586)*, in « Odrodzenie reformacja w Polsce », XIV, 1969, pp. 152-155; P. BIETENHOLZ, *Questioni su Mino Celsi da Siena*, in questo numero del « Bollettino della Società di Studi Valdesi », 1972.

Cenni inediti su Matilde Calandrini

La famiglia Calandrini era senza dubbio una delle più distinte della repubblica ginevrina. Il Galiffe nel suo libro « Notices généalogiques sur les familles genevoises » (1) non esita a dichiarare: « Toute cette famille a constamment été aimée et respectée, peut-être plus qu'aucune autre, parce qu'elle joignait à tous les avantages de l'aristocratie une affabilité pleine de charme, qui la faisait également chérir des pauvres et des riches ». Secondo il Galiffe, che si serviva di una genealogia lasciata dai Calandrini stessi e dichiarata assolutamente autentica, la famiglia risaliva al XV secolo, era originaria di Lune, (sic) ma dopo un breve soggiorno a Sarezana (sic) si era stabilita a Lucca. Essa vantava dei membri illustri come il cadinale Filippo Calandrini, sepolto in S. Pietro nel 1476, il fratello Giovanni Matteo Calandrini senatore di Roma, Filippo Calandrini per tredici volte anziano di Lucca dal 1520 al 1552 e finalmente Giuliano, pure anziano di Lucca nel 1541, 46, 51 e 55 finché, passato alla Riforma, non dovette abbandonare il suo paese e cercare rifugio all'estero. La famiglia conobbe le solite vicende di esilio e persecuzioni di molte famiglie riformate e si sparse in Francia, Olanda e Germania finché Giovanni Luigi C., nato a Francoforte nel 1585, si trasferì a Ginevra dove sposò Caterina della famiglia Turettini pure lucchese e rifugiata a Ginevra. Durante il soggiorno ginevrino, i vari membri della famiglia Calandrini si distinsero come pastori, professori in teologia, professori in fisica e matematica ecc. ed ebbero cariche governative finché la famiglia si estinse con Jean Marc Calandrini « dit Noski », nato nel 1764, padre di Matilde e di sole altre tre figlie: Cecile, sposata a Louis Pictet, Emma, sposata a Armand Henri Tronchin, e Maria, che, come Matilde, rimase nubile.

Il nome di Matilde Calandrini appare spesso nei libri che trattano del movimento evangelico toscano con cui ella era in stretto contatto, ma notizie precise se ne avevano poche ed ella rimaneva una delle tante belle figure di quel secolo così dedito ad opere filantropiche.

Da una monografia di Tito Chiesi pubblicata dal Gambaro apprendiamo che Matilde Calandrini giunse a Pisa nel 1831 per curare

(1) J. A. Galiffe - *Notices généalogiques sur les familles genevoises.* P. 537 e segg.

la sua malferma salute, fece conoscenza delle principali famiglie della città, e specialmente con il dott. Luigi Frassi (che diventerà il primo direttore degli asili fondati dalla Calandrini), ebbe familiare corrispondenza con G. P. Viesseux, con Lambruschini, con Meyer, Uzielli, Dussange di Livorno, con l'Aporti di Cremona, con il conte Guicciardini, con il Montanelli, che compose degli inni da cantarsi negli asili. A questi si aggiungono, come vedremo, molti altri nomi, tanto vaste erano le conoscenze di questa donna proprio influente.

Secondo il Chiesi, « la benemerita donna, per la recuperata salute, volle ricompensare la città di Pisa con l'istituzione degli asili infantili che tanti buoni risultati avevano arrecato all'istruzione popolare in America, in Francia e a Cremona per le cure del benemerito Ferrante Aporti. Ella vide nel dott. Luigi Frassi l'uomo adatto a queste istituzioni e infatti con la di lui cooperazione e i di lui consigli, gli asili furono aperti; furono modello ad altri, prosperarono e tuttora esistono in Pisa e nell'Italia tutta » (2). Sempre secondo il Chiesi, la Calandrini avrebbe consigliato e proposto al Lambruschini « di farsi apostolo dell'istruzione e di dirigere e pubblicare un giornale, cioè « la Guida dell'educatore » (3). La pubblicazione di questo giornale durò nove anni e venne interrotta dalla malattia del Lambruschini. In esso il Lambruschini fece opera veramente evangelica scrivendo lezioni tratte dai Vangeli e dalla Bibbia per l'istruzione religiosa dei bambini negli asili. Il Chiesi riporta inoltre una lettera di Monsignor della Fanteria arcivescovo di Pisa il quale ,allarmato per certe riunioni di maestre e sottomaestre di varie scuole che si tenevano in casa della Calandrini il sabato sera di ogni settimana allo scopo. dice l'arcivescovo, « di ascoltare da lei preghiere, istruzioni e riflessioni religiose » pregava che ella desse « immediatamente » fine a tali riunioni. L'arcivescovo terminava con una ammissione che, venendo da un'autorità cattolica ad una svizzera protestante, mi sembra significativa. « Dio sa che a questo passo non son condotto da prevenzioni irriflessive o da qualche motivo di contrarietà personale verso di Lei, cui anzi professo stima e riconoscenza per il bene che fa a questo paese in quella parte che gli può essere vantaggiosa ». La risposta della Calandrini, citata pure per intero dal Chiesi, mostra tutta la dignità e l'intelligenza di questa donna, che non si limitò poi a rispondere all'arcivescovo. ma denunziò il fatto anche al governatore. Come al solito, valsero le influenze della Chiesa e nell'ottobre del 1846, mentre la Calandrini era a Ginevra, il governatore di Pisa ricevette dalla Presidenza del Governo il seguente ordine: « Invito Vostra Eccellenza a dare le opportune disposizioni perché, in caso che alla frontiera di codesto governativo compartimento. si presentasse la donna Matilde Calandrini di Ginevra per avere accesso nel Gran-

(2) Monografia di Tito Chisi in A. Gambaro: *La Riforma religosa nel carteggio di R. Lambruschini*. Torino, p. 314.

(3) Il Gambaro dichiara questa affermazione discutibile, in quanto non ha trovato nel carteggio Lambruschini cenno alcuno che confermi. *Op. cit.*, p. 315.

ducato sia alla medesima impedito di penetrarvi e le sia anzi intimato di retrocedere » (4). L'affermazione di Tito Chiesi secondo cui gli asili infantili di Pisa servirono di esempio ad altri e prosperarono in Pisa e nell'Italia tutta non è priva di fondamento. Nell'archivio di Stato di questa città, ho pure trovato due grossi volumi, dono di Tito Chiesi, nei quali si trovano i rapporti dettagliati non solo degli asili di Pisa, ma di Firenze, Lucca, Livorno, Milano, Mantova, Agliè, Garlasco e Napoli.

Il procedimento per fondare tali asili era semplice, ma quanto mai ingegnoso. Si costituiva una società di almeno quaranta signore « all'oggetto di ricoverare durante il giorno e di educare nei loro primi anni quelle povere fanciulle, che sono ancora in età troppo tenera per essere ammesse nelle pubbliche scuole » (5).

« Una deputazione conservatrice composta di quattro signore, da eleggersi e rinnuovarsi per metà, ogni anno, dalla riunione generale delle Signore associate, ha l'incarico di cercare nuovi contribuenti a pro dell'istituzione; questi divengono socie apponendo una firma (obbligatoria per tre anni) all'atto della sottoscrizione ». Inoltre cinque signore, una con la carica di provveditrice, e quattro con quella di consultrici, sono elette pure dall'Assemblea generale come rappresentanze della Società e hanno il compito di regolare l'andamento degli asili e sono coadiuvate da due Signori in funzione di Segretario e Tesoriere.

La provveditrice dirige la Società, convoca le associate per la riunione generale di marzo e ogniqualvolta lo giudichi opportuno. A turno settimanale tutte le Signore associate sono ispettrici dell'asilo e vigilano sopra le direttrici e sotto-direttrici degli asili e sul progresso della morale e dell'istruzione delle bambine.

« I Fondi della società consistono in una tassa mensuale fissata a paoli cinque, pagati anticipatamente a quadrimestre ». Altri fondi provengono dalle vendite di beneficenza di lavori a mano confezionati dalle signore e anche dai contributi di quei bambini i cui genitori sono in grado di prestare. I fondi erano necessari non solo per pagare le direttrici, maestre e sotto-maestre, ma per il materiale educativo che veniva distribuito gratuitamente come pure la minestra a mezzogiorno. Nella lista dei soci della società di Livorno compaiono vari nomi di protestanti stranieri, alcuni ben conosciuti: Mayer, Senn, Machean, Tobler, Ulrich, Dufour, Grabau, ecc. Ma dal regolamento dell'asilo di Pisa apprendiamo che se i soci possono non essere cattolici, non venivano però chiamati alla direzione della scuola dove la religione cattolica era parte principale dell'istruzione (6).

(4) Ordine del 13 ottobre 1846 in Archivio di Stato, Pisa.

(5) Regolamenti della Società di Signore istituite in Livorno per la fondazione di Asili per l'infanzia approvati nell'adunanza generale del 2 luglio 1833.

(6) M.lle Calandrini agiva così per sola cautela: in una lettera al Vieusseux affermava: « A mon avis avant d'avoir déraciné par l'education les abus resultants de la croyance catholique on ne peut rien espérer pour l'Italie » (Carteggio Calandrini - Vieusseux, Cass. N. 10, Lettera N. 107).

Solo bambine cattoliche venivano ammesse. Dodici medici visitavano a turno ogni settimana le bambine, che dovevano essere state vaccinate prima di essere ammesse. È ovvio che, soltanto usando la massima prudenza in materia religiosa, M.lle Calandrini aveva potuto iniziare e avviare un'opera filantropica di tale portata. È significativa un'affermazione fatta dal sacerdote Gianbattista Zecchini in un'orazione pronunciata in occasione di una festa a Verona. Egli ammette che le scuole erano un pensiero protestante, ma aggiunge che erano state introdotte dalla carità « che può trasformare questo pensiero da protestante in cattolico »! (7).

Il nome di Matilde Calandrini non appare in nessuno dei rapporti dei vari asili e questo per ovvie ragioni di prudenza; subito dopo aver fondato gli asili di Pisa infatti ella aveva cercato di fondarne uno a Pugnano dove si recava in villeggiatura e lo aveva diretto personalmente, ma l'autorità ne aveva ordinato la chiusura appunto perché diretto da una protestante. Questa e molte altre notizie apprendiamo dalle lettere di lei all'amico G. P. Vieusseux che le fu fedele consigliere ed aiuto costante in tutte le sue attività (8).

La personalità che emerge dalla lettura di queste lettere è quanto mai simpatica e attraente. Ci troviamo di fronte ad una donna di intelligenza e coraggio eccezionali. Appena giunta a Pisa sente il bisogno di fare qualcosa per il Paese. « Je voudrais témoigner ma reconnaissance au délicieux climat de Pise en lui rendant le bien pour le bien... ayant inspiré confiance malgré ma qualité d'herétique à des gens qui peuvent et veulent améliorer ce *disgraziato* endroit » (9). Immediatamente si accinge allo studio dell'Italiano e il suo giudizio riguardo alla nostra lingua denota percezione e intelligenza non comuni. « Je me jette à corps perdu dans cette ténebreuse et belle langue italienne » (10) tenebrosa a causa delle troppe eccezioni, non solo, ma « à cause de la licence laissée à chacun de créer de nouveaux mots, à cause de la quantité de paroles presque sinonimes et enfin pour les disputes continuelles sur des expressions adoptées par le uns et rejetées par les autres. Tout cela pour une seule tête et pour une

(7) Orazione del Sac. Giambattista Zecchini in occasione della festa di S. Giuseppe Calasanzio, celebrata dai fanciulli delle scuole infantili a Verona, in: Archivio di Stato, Pisa.

(8) Queste lettere sono quasi trecento, conservate alla Nazionale di Firenze nel carteggio Vieusseux (Cass. 10 e 11). Altre otto lettere dirette al Lambruschini si trovano pure alla Nazionale, mentre a Ginevra si trovano due lettere del Lambruschini alla Calandrini. Quest'ultima aveva spronato e incoraggiato il Lambruschini a tradurre in linguaggio corrente i Vangeli, in caratteri grandi per facilitarne la lettura al popolo. L'abate risponde che si è già accinto all'opera ma che mancano i fondi come pure per aprire un pensionato per l'educazione dei giovani di buona famiglia. Nella seconda lettera egli ringrazia M.lle Calandrini che gli aveva ottenuto un prestito da M.me Eynard-Lullin. E' conservata pure la lettera della Calandrini a M.me Eynard nella quale viene chiesto il prestito. Vi sono inoltre tre altre lettere della Calandrini, una alla stessa M.me Eynard e due a M.me Galiffe, tutte sull'andamento delle sue care scuole.

(9) Cass. 10. N. 101.

(10) Id.

seule mémoire sont de vraies ténèbres, pour un étranger qui ne se contente pas de la superficie et qui n'appelle pas parler italien, lorsqu'il traduit littéralement de sa propre langue en conservant les tournures des phrases; et c'est justement sous ce rapport là que l'italien est au dessous des autres idiomes; l'arrangement des phrases a un piquant, une originalité et donne une force à l'expression qui fait son vrai mérite. Je me taxe d'ambitieuse, d'ambitieusissima (voyez que je me donne aussi la licence de composer des mots) en voulant dissiper les ténèbres... ». Più tardi, quando avrà veramente la padronanza dell'italiano, la Calandrini si accingerà a tradurre opuscoli e libri di lettura per l'infanzia e per il popolo iniziando e incoraggiando il Vieusseux a formare delle Biblioteche popolari nello sforzo di istruire questi poveri italiani ancora tanto oppressi, ignoranti e superstiziosi. I libri da lei tradotti saranno adattati ai gusti e costumi italiani, con la sostituzione dei nomi stranieri sia di persone che di luoghi per facilitare la comprensione del lettore (11).

Non basterà infatti a M.lle Calandrini di fondare asili, biblioteche popolari; ella si interesserà anche alle giovanette per cui apre scuole di lavoro e di cucito e si rallegra di mostrare all'amico i begli oggetti che vi vengono confezionati. Ma la scrittrice non si ferma qui, e si imbarca ad esporre quei principi morali che sono alla base di ogni sua attività. Il passo è lungo, ma merita una citazione per intero in nota (12).

---

(11) La mente della Calandrini non è ristretta a un solo interesse; essa non si dedica solo al miglioramento dell'infanzia .Questo non è che un aspetto dei tanti problemi della società. Ella si tiene al corrente di tutto quanto succede nel mondo: l'amico Vieusseux le impresta giornali e libri vari e si confida con lei per i suoi progetti. le comunica i successi e gli insuccessi del lavoro dell'Antologia. La Calandrini lo incoraggia e lo sprona: « Vous semez du bon grain dans une terre inculte et peu préparée à le recevoir, mais si la moisson ne répond pas aux peines du cultivateur, par ci, per là quelques grains ont germé et lui font voir qu'avec de la persévérance il pourra une fois obtenir une abbondante recolte. Vos arrières-neuveux vous devront cet ombrage, il est beau de travailler pour les autres, il est doux de le faire je dois dire: plus je vois ce pays plus je me persuade que pour le moment c'est la seule arme à laquelle il faille confier l'avenir, l'èducation, l'instruction ». Cass. 10. N. 107.

(12) Mes principes de morale se réduisent à ceci; nous devons rendre notre prochain et meilleur et plus heureux; tout deux à la fois, si nous le pouvons, mais avoir toujours ces buts dans nos actions vis — à vis de lui. Pourquoi l'inégalité des biens, l'inégalité des dons de l'esprit et de l'âme, pourquoi les uns au dessus des autres dans ce monde, tandis que la fin finale de tous est la même: et que les mêmes esperances ou les mêmes craintes attendent le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant! Si ce n'est pour nous faire comprendre que ceux qui ont beaucoup reçu doivent partager avec ceux qui sont dépoulillés! que ceux qui ont pu beaucoup apprendre c'est pour éclairer celui qui est ancore ténèbres et ignorance... (Cass. 10, N. 107). Certo farebbe piacere avvertire qui in lei un desiderio di livellare la disuguaglianza dei beni, di sradicare le distinzioni di classe, e non solo di accettarle come mezzo per esercitare la sua liberalità secondo l'atteggiamento tipico del suo secolo. Tale atteggiamento è però superato dalla sua fede cristiana: « Jenvisage tout individu, soit vieux, soit jeune, soit riche, instruit, pauvre, ignorant comme ayant une âme immortelle qui paraîtra un jour devant un juge supreme et qui doit y paraître perfectionnée et ayant fait valoir les talents qui lui furent confiés pour faire du bien à ses semblables; avec cette idée

La Calandrini stessa si accorgerà di aver scritto troppo, di « aver meditato ad alta voce » come dice, e si scuserà graziosamente con l'amico: « Pardon, monsieur d'avoir ainsi laissé courir ma plume... je ne veux pas vous sermonner, je vous assure... » (13). E invece non sarà l'ultima volta che ella insiste sui suoi principi morali; a più riprese confesserà anche la sua fede, avvertendo la differenza che passa fra la sua credenza evangelica e la filantropia filosofica del Vieusseux e con garbo e con tatto rimprovererà l'amico: « Il faut — vous direz — envisager [toute chose] philosophiquement; moi religieusement, mais nous arriverons au même but par ces deux chemins; perciò — aggiunge in italiano — lasciamo correre il nome » (14). Ma la differenza fra lei e l'amico l'affligge e nelle lettere seguenti ritorna sull'argomento e qua e là si permette tratti di umorismo e quasi una certa civetteria piena di grazia: « Pauvre hérétique que vous êtes », dice e taccia l'amico di « coeur endurci », minacciandolo di scomunica, dato che questa usanza è tornata di moda: « Je crois aux miracles dont parle l'Ecriture » prosegue « car je suis de ces faibles esprits qui acceptent tout ce qu'elle nous dit et c'est là que je puise mes forces, mon amour pour le prochain... Mais comment rendre heureux les autres tel que mon coeur en éprouve le désir? Je voudrais déjà commencer par vous en vous voyant avoir une foi *simple* et complète à cette parole divine où je trouve la force de faire tous les efforts, tous les sacrifices, tous les biens que notre pauvre humanité veut comporter » (15).

Al Vieusseux ella rimprovera anche una certa mancanza di metodicità (16) e soprattutto di non condividere il suo grande amore verso la Svizzera e verso Ginevra in particolare (17) « car vous n'en voulez pas, vous, de cette bonne et belle patrie où l'on est heureux et tranquille, où l'on jouit de la liberté sans licence. Je ne la renie pas et je l'aime toujours plus depuis que je l'ai quitté et que j'ai visité d'autres contrées ». Per l'Italia e per gli Italiani ha però un affetto e un entusiasmo particolari: « Que de craintes, de désirs, de voeux je fais pour cette belle partie du monde habitée par une population que Dieu a si heureusement douée et dont l'homme a si cruellement abusé. Je connais le peuple m'etant beaucoup occupée des pauvres enfants et causant avec plaisir avec "i contadini" lorsque je me promène et je suis frappée de leur bon sens naturel, de leur jugement sain et aussi de l'empire que la superstitieuse ignorance peut avoir sur les dons naturels; quelle sainte indignation j'ai éprouvé ces derniers jours avec le miracle de St Ranieri et demain nouvelles mô-

---

il n'y a pour moi plus de distinction de rang, de fortune, de pays, de réligion, frères et égaux devant Dieu (Cass. 10, N. 120).

(13) Cass. 10, N. 107.

(14) Cass. 10, N. 120.

(15) Cass. 10, N. 121.

(16) Cass. 10, N. 121.

(17) Cass. 10, N. 193.

meries pour achever de tirer de la poche des pauvres paysans le peu qu'ils possedent. Oh quelle horreur! Il y en a qui empruntent pour faire "un regalo al Santo". Si on faisait St Ranieri chef d'une Caisse d'Espagne - qu'en dites-vous? » (18).

Sarebbe interessante conoscere le reazioni del Vieusseux a queste lunghe epistole (19), a tutte queste riflessioni, ai piccoli rimproveri, ai tanti consigli e domande d'aiuto! Da buona Svizzera che conosce e apprezza il valore del denaro, ella. pur dando generosamente, non tralascia alcun mezzo per far denaro e farlo fruttare, insegnando ad altri a risparmiare; ella è in tutto e per tutto « a good business woman » e nelle lettere al Vieusseux non mancano particolari circa il costo di libri, manuali e varie pubblicazioni in particolare le sue Letture popolari per cui chiede al Vieusseux di inserire un articolo su La Gazzetta di Firenze per annunciare la pubblicazione del primo volume (20). Non solo; ma appena giunta a Pisa vuole fondarci una Cassa di Risparmio e insiste presso l'amico sul come raggiungere l'intento. « Dois-je trouver 40 actions à 100 fr. Je crois que je le pourrai par l'aide des personnes qui s'intéressent avec moi au bien public. Dois-je trouver quelqu'un pour tenir ici des ecritures, une comptabilité, enfin quel doit être votre agent ici, quelles seront ses charges?... (20 b). E la cassa di risparmio dovette essere attuata perché apprendiamo più tardi che metà del ricavo della vendita degli oggetti confezionati dalle fanciulle nella scuola superiore veniva posto a loro nome su libretti di risparmio (21). E così, come la Calandrini stessa fa osservare all'amico, un'impresa filantropica ne suscita un'altra (22) e con energia instancabile ella volge il suo sguardo ovunque regni la miseria, l'ignoranza, la superstizione. I trovatelli « me saignent le coeur » dice ed ha orrore delle istituzioni di carità sulle quali si è in-

---

(18) Cass. 10, N. 127.

(19) Non vorrei dare un giudizio avventato, ma temerei che Mademoiselle Calandrini stessa abbia distrutto molte delle lettere che riceveva. Per ora le ricerche a Ginevra sono rimaste infruttuose (tranne per le lettere già menzionate).

(20) Ecco il testo dell'articolo suggerito dalla Calandrini: « Si è pubblicato dai Torchi dei fratelli Nistri di Pisa il primo volume delle Letture popolari annunziate con manifesto il 31 dicembre 1833. Sotto questo titolo si offre al popolo una raccolta di racconti e di articoli morali, tutti diretti a educare il cuore e a risvegliare l'industria. La raccolta si comporrà di 4 volumi di 200 pagine in 18°, a una lira fior. il volume per gli associati, a due paoli per i non associati. Chi ne prenda 10 compie ne avrà due in dono e 5 chi ne prende 20. Le associazioni si ricevono a Pisa nella stamperia Nistri sotto Borgo, a Firenze al Gabinetto scientifico letterario, piazza della Trinità. 5 Maggio 1834 ».

(20 b.) Cass. 10, N. 119.

(21) Regolamento organico della Società per la Scuola infantile di carità aperta alle femmine in Pisa, in: Archivio di Stato, Pisa.

(22) Cass. 10, N. 119. « Il y a une chose très remarquable dans les entreprises philantropiques, je ne sais si vous l'avez remarqué. c'est que les unes créent les autres. il semble que des dépenses et de l'argent sortis des poches devraient diminuer les moyens, pas du tout, ils augmentent avec les besoins, une institution en nécessité une autre, le succés encourage et l'on voit dans les endroits, où régne la philantropie une foule d'établissements tous bien tenus... ».

formata ed ha mille particolari certamente non conosciuti da altri. Le autorità tacciono perché la verità farebbe vergogna (23). Ma intanto riesce ad interessare anche il Granduca ai suoi asili ed annuncia al Vieusseux (24) che questi ha dato un dono di 60 zecchini per installare la cucina nell'asilo di S. Michele e cominciare la distribuzione delle minestre gratuite. E così malgrado tutti gli ostacoli e i pregiudizi che come donna sola ed eretica, per giunta, ella si lamenta di incontrare, la sua volontà così tenace, quando si tratta di fare del bene non si ferma davanti a nessuna difficoltà, ed ella riesce a vincere l'indifferenza, l'apatia e la superficialità delle ricche signore e a spronarle al bene.

Il suo interesse si volge innanzi tutto verso il sesso femminile — i primi asili saranno per sole femmine, ma presto ne saranno aperti anche per i maschi — ella comprende l'importanza dell'istruzione specie per le donne e le sue osservazioni al riguardo meritano di essere citate per intero, tanto sono intelligenti e moderne per il suo tempo.

« Je ne puis comprendre les préjugés contre l'instruction pour les femmes, on ne peut concevoir les mêmes craintes que pour les hommes; et il est reconnu que dans les basses classes l'ignorance enfante et conserve le vice. Si on reconnait qu'on peut instruire les hommes il me semble que naturellement on doit instruire les femmes, pour les mettre, les tenir au niveau. Car nous devons être les compagnes des hommes et non leurs esclaves ou leurs serviles admiratrices. Je me suis convaincue par mes petites observations particulières que le manque d'éducation chez les femmes italiennes dans toutes les classes est la source de bien de mal dans la société, ou tout au moins un empêchement à beaucoup d'améliorations utiles. Pour moi je suis profondément humiliée pour mon sexe quand je les vois immaginer que ses seules armes pour plaire soient la coquetterie et qu'attirer les regards, émouvoir les sens est plus flatteur que de fixer le coeur en obtenant l'estime et la considération... que de conseil il y aurait a donner aux femmes italiennes, si bien faites pour être développées pour *faire le bien* en conservant cette grace et cette vivacité qui le caractérisent » (25). Ed altrove, si augura « qu'enfin les femmes italiennes deviendront ce que toutes les femmes doivent être, les arbitres des bonnes moeurs et du bonheur domestique, donc de la félicité sociale... » (26). Spinto senza dubbio dalla Calandrini, il Lambruschini scrive un opuscolo « Sulla cooperazione delle donne ben nate » che la Calandrini farà circolare inviandone delle copie a Parigi e a Ginevra e fino in Inghilterra, ordinandole dal Vieusseux cinquanta alla

(23) Cass. 10, N. 119.

(24) Cass. 11, N. 1 (19-1-1835) « Dans plusieurs occasions le grand-duc a parlé pubbliquement de l'école avec de grands éloges et l'autre jour à pied avec son épouse il s'achemine incognito pour aller le visiter.

(25) Cass. 10, N. 120, 10-6-'32.

(26) Cass. 10, N. 161.

volta (27). Ripetutamente si accenna a pubblicazione di libri e opuscoli morali e educativi che vengono venduti o donati e alcuni saranno pubblicati nel Ticino per evitare le noie e i ritardi provocati dalla censura. Per quanto riguarda la Guida dell'educatore del Lambruschini M.lle Calandrini ne farà una propaganda attivissima riuscendo ad ottenere dei lettori fino in Sicilia (28).

Nel settembre del '35 un'epidemia di colera costringe M.lle Calandrini a lasciare Pisa. Non che manifesti alcun timore della malattia; anzi resterebbe a Pisa se potesse rendersi utile; ma le scuole vengono chiuse per ordine governativo, tutti gli amici sembrano essersi allontanati dalla città e per non rimanervi sola decide di partire. Dapprima pensa di recarsi a Firenze, ma poi decide di andare a Roma dove sarà ospite della famiglia del ministro tedesco Bunsen. « Pour moi tout est changé » scrive da Roma; « je vis au milieu des allemands; le ja, ja a remplacé le dolce suono del sì et le ch gutural les finales harmonieuses des voyelles » (29).

Ma intanto non perde tempo e ne approfitta per imparare il tedesco! Le bellezze di Roma non le fanno dimenticare l'amata Toscana. Cerca alloggio, ma non è facile trovarlo: « C'est si sale [ici], c'est si puant! La Toscana est 100 degrés de civilisation au dessus, comparé à ceci (30). Estende ancora la cerchia delle sue conoscenze, fra cui i Principi Borghese, sempre solo con lo scopo di far conoscere le varie opere filantropiche di cui si interessa, visita Napoli e finalmente può far ritorno in Toscana, ma per poco tempo. Nel luglio del 1837 ritorna per un lungo soggiorno in Svizzera. Passando da Milano approfitta di far visita all'Aporti a Cremona, con cui era stata in contatto frequentemente ma che non aveva mai incontrato personalmente (31). Mentre è a Ginevra approfitta anche di andare a Friburgo per incontrare lo stimatissimo Padre Girardi (32). Per una donna di salute cagionevole, non c'è male in fatto di attività!

Nell'ottobre del '38 ritorna a Pisa, felice di ritrovare le sue scuole e di constatarne i progressi. Dal '39 in poi le lettere si fanno più rare e sono più scarse di interesse; continuano le solite richieste di libri (33), lamenta gli intrighi gesuitici che impediscono la diffusio-

(27) Cass. 11, N. 3.

(28) Cass 1.1. N. 38. Non sembrerebbe che il Lambruschini abbia apprezzato a giusto merito l'entusiasmo e lo zelo di M.lle Calandrini. Forse questa aveva un carattere troppo deciso per l'incerto e titubante abate di S. Cerbone. Certo è che questi, scrivendo al Naville avrebbe detto parlando della Calandrini che era « una donna da impiccare » (Cass. 11, N. 69;). La sua profonda religiosità allontanerà da lei altri amici fra cui il Montanelli, sul quale ella passa un giudizio assai severo. Queste defezioni non la turbano affatto ed ella si diverte a far sapere al Vieusseux che sa di essere chiamata da alcuni la « Santa Calandrini » Cass. 11, n. 109.

(29) Cass. 11, N. 37.

(30) Cass. 11, N. 37.

(31) Cass. 11, N. 66.

(32) Cass. 11, N. 101.

(34) Cass. 11, N 9.2. Chiede fra l'altro un esemplare del discorso sul Galilei che sarà fatto a Pisa al Congresso degli Scienziati, dei libri della Bianca Milesi-Mojon, una biografia del Pestalozzi ecc. (N. 122 e N. 151).

ne delle sue letture popolari (34), fa progetti per la pubblicazione di un giornaletto che deve uscire il sabato (36), si rammarica col Vieusseux prima per la morte di Pietro Senn (36), poi per quella della vedova di lui (37), sorella del Vieusseux e per la morte di Sismondo Sismondi (38). A più riprese, ritorna in visita a Ginevra e ci sono interessanti riferimenti allo Stato politico del Cantone di Vaud (39) e della Svizzera sconvolta dalla guerra di Sonderbund. Come già riferito, nel 1846, durante un soggiorno a Ginevra, l'amico Tito Chiesi le porterà l'ordine governativo che le impedirà il ritorno in Toscana. Completano la raccolta, una decina di lettere che il compilatore ha datato da Pisa del 1862 ma finora non ho trovato nulla che confermi un suo possibile ritorno a Pisa dopo il 1846. M.lle Calandrini muore a Vandouvres (Bessinge, vicino a Ginevra) il 12 febbraio 1866.

DAISY RONCO

---

(34) Cass. 11, N. 158.
(38) Cass. 11, N. 126.
(36) Cass. 11, N. 78.
(37) Cass. 11, N. 116.
(38) Cass. 11, N. 123.
(39) « La grande question qui doit se résoudre dans le Canton de Vaud c'est una séparation de l'Eglise et de l'Etat et c'est une question fort agitée maintenant. Pour moi je crois que c'est ainsi que cela doit être, pour être vrai, qu'une affaire de conscience. Un gouvernement ne peut décider de quelle manière je veux faire, ou je crois faire le salut de mon âme! Et l'oppression des consciences est la plus inique de toutes celles que l'homme puisse faire éprouver à son semblable. Les guerres de religion ne sont autre chose que la politique melée à la religion et la force soutenant non plus une conviction mais un parti. La religion doit être l'appuis et la force qui dirige le coeur, qui éclaire la conscience, qui sanctifie la vie lorsqu'elle devient affaire de parti, ce n'est plus la verité celeste habitant en nous, elle est hors de nous. elle perd sa divinité, elle devient toute humaine et quand nous paraîtrons devant le trône de Dieu pour être jugés! Il ne nous sera pas demandé quel nom nous portions ici-bas, à quelle église nous appartenions, mais en qui nous avons cru! Quelle était notre espérance; si elle était placée en nous mêmes ou dans Celui que la Parole Sainte nous fait connaître pour un un Sauveur tendre, misericordieux et parfait ». in Cass. 11, N. 143.

Villa San Sebastiano: una comunità evangelica nel periodo fascista

1. *Origini del movimento*

Il cattolicesimo ha esercitato in Italia, nel corso dei secoli, un ruolo di cemento ideologico della classe dirigente affondando le proprie radici nella stessa configurazione sociale e negli specifici rapporti di produzione economica delle diverse regioni italiane. In tal modo ha dimostrato di essere indispensabile per l'unificazione e la mediazione, su scala locale, nazionale e anche internazionale dei differenziati gruppi dirigenti, economici e politici, che venivano costituendosi sotto l'influsso delle trasformazioni storiche. Questo particolare tipo di equilibrio si è fondato, sino all'avvento del fascismo, sul presupposto della divisione naturale e immodificabile tra città e campagna, dove il ruolo della città si configurava come quello di un mercato di consumo e di smistamento, più che come luogo di addensamento produttivo e industriale. Quindi l'obiettivo principale della grande proprietà terriera, specie nelle regioni in cui dominava il clero, non era di favorire la diffusione e la modificazione dei rapporti contrattuali a vantaggio della moderna azienda: questo avrebbe dato il via a un processo di accumulazione capitalistica e di proletarizzazione urbana, fenomeni che avrebbero significato la rottura della staticità negli equilibri tradizionali tra città e campagna e quindi la disgregazione della fede e dell'ideologia religiosa — oltre che del potere sociale — del clero e della chiesa cattolica.

Le dolorose condizioni di vita dei contadini e l'arretratezza economica riscontrata da tutti gli osservatori nelle regioni centrali poste sotto la dominazione papale, erano l'inevitabile conseguenza di una « scelta di civiltà » contraria alle innovazioni e arroccata nella difesa delle forme economiche e sociali più retrive. Tuttavia. mantenere un'egemonia che si fondava su condizioni di insostenibile arretratezza, andava rivelandosi impresa sempre più ardua e sempre più ineluttabile appariva l'inizio di un processo di emancipazione politica e di progresso economico che trovava nella costituzione dello stato e del

Abbreviazioni: A.V.A. = Arch. Vescovile Avezzano; A.C.M.V. = Arch. Chiesa Metodista Villa S. Sebastiano.

mercato nazionale, come nei successivi provvedimenti di secolarizzazione dei beni ecclesiastici, un suo momento centrale.

La fusione delle arretrate economie dell'Italia centrale con quelle più evolute del Nord, dava ormai vita a iniziative ed attività che si traducevano nella rapida maturazione politica delle masse popolari, anche contadine, e nella critica di quei dogmi della religione cattolica che finivano con il legittimare anacronistici rapporti sociali e di potere a danno delle classi umili e diseredate. Appariva chiaro cioè che la chiesa osteggiava la costruzione di una società moderna per il timore dell'emancipazione civile e culturale della coscienza popolare.

Lo scoppio della prima guerra mondiale segnò la temporanea interruzione di questi fermenti innovatori; ma il drammatico disagio che ne derivò, ripropose, soprattutto ai contadini che erano stati i protagonisti del conflitto, tutti interi i problemi dai quali la società italiana era stata travagliata prima del '15. Non poteva essere certo la politica economica seguita dal trionfante fascismo a modificare i dislivelli esistenti; comunque l'Italia si avviava verso l'industrializzazione e i fenomeni di emigrazione interna ed estera si generalizzavano: il passato cominciava a sgretolarsi.

All'interno delle comunità rurali — le quali dopo la guerra '15-'18 erano state anch'esse agitate dai movimenti per l'occupazione delle terre — la rottura degli equilibri precedenti si ripercuoteva in modo difforme da quanto accadeva nei centri urbani. Infatti proprio l'isolamento e le grandi difficoltà di esistenza, come pure la loro matrice rurale, avevano provocato nel corso dei secoli un forte vincolo comunitario che aveva trovato nella coralità e nella socializzazione esteriore dei culti la sua forma più tipica di espressione ed anche di legittimazione. Questa compattezza entrò in crisi a causa della guerra e dei fenomeni sociali successivi; il deterioramento che ne conseguì investì alla radice quelle stesse forme religiose, già scosse in alcune zone dall'introduzione di un culto più libero e più critico (quello evangelico), che aveva provocato una vistosa frattura all'interno della religiosità dominante.

Cosa questo trauma morale e sociale insieme abbia significato per le masse contadine nel nostro paese si può comprendere — più che pretendendo di delineare una storiografia unitaria — seguendo la crisi di un piccolo villaggio situato in una delle zone più isolate e arretrate d'Italia.

La scelta è caduta su Villa S. Sebastiano, piccola comunità contadina nel cuore della Marsica, proprio perché qui si ritrovano in forma « tipica » i due elementi essenziali all'indagine: presenza di una forte comunità evangelica e struttura sociale « pura ». Qui, più che a Isola Liri, sede di un'economia mista agricolo-industriale, o a Forano Sabina, comunità già troppo antica per essere seguita nella sua dinamica iniziale. Villa S. Sebastiano si presenta dunque come « modello »; modello d'altronde inserito in un ben preciso contesto economico e sociale che non può essere ignorato, quello della regione marsicana.

La Marsica può essere considerata divisa in due fasce: una interna, comprendente tutto il bacino idrografico del Fucino; una esterna, che fa da corona alla prima e che ha con il Fucino rapporti indiretti. Di questa seconda zona fa parte il nostro villaggio, popolato da circa 1300 anime. I suoi problemi sono quelli tipici di tutta l'Italia centro-meridionale: proprietà frazionata, assenza di grandi colture, diffusissime le colture piccole e piccolissime, molti contadini poveri.

Ben altra è la situazione della zona interna acquistata per un prezzo irrisorio, dopo il 1860, da un Torlonia, il quale, sfruttando sapientemente le difficoltà sorte in seguito alla caduta del regno di Napoli, riuscì ad « impadronirsi [...] delle azioni di una società finanziaria napoletana-franco-spagnuola che aveva fatto perforare l'emissario per il prosciugamento del Fucino [...] (1).

Così nacque il principato del Fucino: 14.000 ettari di terreno fertile, 8.000 affittuari. Verso questa nuova terra promessa si diresse una enorme massa di braccianti in cerca di lavoro o di terra. Coltivare un pezzo di terra fertile del Fucino era il sogno di migliaia di contadini stanchi di dover lavorare una terra arida e faticosa. Questo spiega la grande attrazione esercitata dalle terre dei Torlonia, meta non soltanto dei coltivatori dei comuni ripuari ma anche di coloro che popolavano la fascia interna della Marsica.

« Fino al 1913, la "Casa Torlonia" aveva amministrato il Fucino basando la propria influenza politica, in ognuno dei paesi ripuari, su tre o quattro famiglie più in vista alle quali concedeva in fitto un certo numero di appezzamenti di 25 ettari ciascuno. Queste famiglie subaffittavano la terra ai loro clienti a prezzi maggiorati e così via fino a che il terreno giungeva ai contadini coltivatori diretti » (2). Tra loro c'erano piccoli proprietari costretti ad accettare paghe di fame per poter pagare le numerose ipoteche gravanti sul misero terreno che essi avevano lasciato al paese d'origine. Nelle frazioni e nei piccoli paesi era la fame, resa ancora più grave dallo scoppio del conflitto.

Nell'immediato dopoguerra nacquero le leghe, e i contadini invasero la proprietà dei Torlonia: « Fucino doveva essere tolto al principe, ai falsi fittavoli, ai contadini ricchi, agli avvocati e agli altri professionisti, e concesso a quelli che lo facevano fruttificare, cioè ai cafoni » (3). Le rivendicazioni contadine, sia pure a malincuore, furono accettate: i rappresentanti della Camera del Lavoro e le commissioni di ex combattenti procedettero alla divisione delle terre. Ma ancora una volta queste vennero date ad avvocati, professionisti, contadini ricchi. Lo sfruttamento continuava con la sola differenza che all'antico padrone se ne erano sostituiti molti altri.

Con il 1921 ha inizio il progressivo abbandono delle terre occu-

(1) I. Silone, *Fontamara*, Milano 1970, p. 26.

(2) Anonimo, *Il Principato del Fucino e i contadini della Marsica*, in « Rinascita », a. I, n. 4, ottobre-dicembre 1944.

(3) I. Silone, *op. cit.*, p. 132.

pate; le lotte contadine, nate da una situazione oggettivamente rivoluzionaria, segnano dopo due anni una dura battuta d'arresto: tutta l'Italia è ormai immobilizzata dalla vittoria della reazione.

Dal contrasto fra una realtà « esterna » mutevole e contraddittoria, che aveva trovato una momentanea composizione nel fascismo, e una realtà locale statica, priva di prospettive e pienamente corrispondente alla tradizione, nacque a Villa S. Sebastiano un tentativo di soluzione religiosa che fu anche un momento o un'ipotesi di giustizia. una rinnovata esigenza di libertà genuina e spontanea. Tale scelta trova una notevole corrispondenza sul piano sociale con la natura delle popolazioni locali che, legate a una terra povera e isolata, non avevano mai costituito una comunità economica dotata di coesione sociale e di potere ed erano restate completamente escluse da ogni momento decisionale. Nella propria « cultura » contadina e bracciantile, esse non trovavano tradizioni di lotta all'infuori di qualche sporadica rivolta, strettamente finalizzata, priva di una guida e di una capacità di opposizione organica o quantomeno durevole. La mancanza di consapevolezza della propria condizione e del proprio potenziale sociale, derivata dall'isolamento geografico, culturale e politico, non permetteva quindi che sussulti disperati legati al raggiungimento del « punto di rottura » degli equilibri fisiologici; oppure la rassegnazione di sempre, il fatalismo, la sfiducia nelle proprie possibilità, nel potere centrale e nei suoi supporti, a partire da quello religioso. In questa realtà economica e sociale si inserì il movimento metodista.

Nel 1929, la popolazione villese, stanca di non avere assistenza religiosa (4), aveva inviato al vescovo di Avezzano, Pio Marcello Bagnoli, un ricorso per denunciare il completo abbandono in cui era tenuta la sua parrocchia (5). Infatti, dopo la morte del parroco di Villa, avvenuta il 14 aprile 1927, la parrocchia era rimasta vacante e per due anni era stata assistita da diversi sacerdoti i quali, tutti indistintamente, avevano lamentato nei loro rapporti periodici alla Curia, il comportamento indifferente della popolazione (6).

Per pura combinazione, sempre nel 1929, capitò nella diocesi di Avezzano, accompagnato da alcune suore, padre Bernardino Mastroianni, religioso redentorista, proveniente da Sora. Poiché la parrocchia di Villa non era assistita, il vescovo vi mandò temporaneamente quel sacerdote (7). Questi, in brevissimo tempo, si accattivò le simpatie della popolazione: predicava molto e bene. Ma soprattutto,

(4) In seguito al terribile terremoto che colpì gli Abruzzi nel 1915, molti paesi erano rimasti privi dei parroci perché questi avevano dovuto portare aiuti nelle zone sinistrate.

(5) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a un cardinale, Avezzano, 4 gennaio 1929.

(6) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli, *Relazione completa fino a questi ultimi giorni circa la grave questione della venuta e dimora del ministra protestante in Villa S. Sebastiano, frazione del comune di Tagliacozzo, Diocesi dei Marzi, Provincia di Aquila*, alla Segreteria di Stato di Sua Santità, Avezzano, 24 marzo 1933, p. 1.

(7) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a un cardinale, Avezzano, 1 ottobre 1930.

a differenza degli altri sacerdoti, non chiedeva soldi ai suoi fedeli ben conoscendo le difficoltà economiche in cui essi si dibattevano; inoltre, sul terreno appartenente alla chiesa, aveva fatto costruire delle casette per ospitare coloro che ancora vivevano nella stalla insieme al mulo e al maiale e aveva adibito ad asilo un vecchio mulino per accoglìervi i ragazzi del luogo (8). Queste, che per i villesi erano le migliori qualità del nuovo parroco, venivano giudicate assai diversamente dal vescovo: « (...) ha dato prova di poca serietà in Villa stessa non tenendo conto né di leggi né di obbedienza. (...) disponendo del patrimonio della Chiesa a suo piacere e tutto questo colla massima indipendenza da ogni autorità » (9).

Date queste « stranezze » di padre Bernardino, monsignor Bagnoli pensò bene di togliergli l'incarico che gli aveva affidato; occorreva però attendere un momento più adatto. Questo gli fu offerto poco tempo dopo quando Domenico Amicucci, podestà di Tagliacozzo, decise, insieme al parroco e al segretario politico di Villa, di aprirvi un asilo che sarebbe stato diretto dalle stesse suore che avevano accompagnato padre Bernardino ad Avezzano. Il vescovo convocò urgentemente il sacerdote e gli comunicò che nel mese di luglio sarebbero cessate le sue facoltà dal momento che era in grado di sistemare definitivamente la parrocchia (10).

I villesi, conosciuta l'irrevocabile decisione del vescovo, gli spedirono tempestivamente 30 lettere nelle quali esaltavano le ottime qualità sacerdotali di Bernardino Mastroianni e chiedevano che fosse riconosciuto come titolare della parrocchia: qualora l'autorità ecclesiastica non avesse esaudito i suoi desiderata, il popolo avrebbe chiamato il pastore protestante di S. Benedetto dei Marsi (11). Fu così che un piccolo gruppo di villesi, capeggiato da Emilio Gargano, reduce dall'America stabilì di scrivere ai protestanti per chiederne l'intervento (12). Centoundici capifamiglia sottoscrissero la lettera che segnò l'inizio della predicazione metodista nella piccola frazione marsicana.

Il primo gennaio 1931, l'ex direttore dell'« Evangelista », Emanuele Sbaffi, accompagnato da Dante Seta, un ex prete della diocesi di Parma, celebrò il primo culto evangelico sul prato adiacente quello su cui sorge oggi il tempio; in quell'occasione più di 800 persone

(8) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a S. E. Ill.ma e Rev.ma Mons. Nunzio Apostolico presso S. M. il Re d'Italia, Avezzano, 10 gennaio 1931.

(9) *Ivi.*

(10) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli, *Relazione* cit., p. 4.

(11) Intervista a Vittorio Rossi, anziano della chiesa metodista di Villa S. Sebastiano, Roma, 1969. Nel 1900 ca. era nata a S. Benedetto dei Marsi una comunità battista diretta, nel 1930, dal pastore Bisesti (cfr. G. SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in « Rivista storica italiana », p. 481, a. LXXX, 3. 1968.

(12) « Noi sottoscritti abitanti di Villa S. Sebastiano, comune di Tagliacozzo, esprimiamo il desiderio che codesta Venerabile Chiesa Metodista mandi a noi dei predicatori dell'Evangelo. Noi ci impegniamo a facilitare il compito dei predicatori quanto è in noi possibile ». A.C.M. di Villa S. Sebastiano, *Lettera di sottoscrizione alla Chiesa Evangelica Metodista Italiana*. Villa S. Sebastiano, marzo 1931.

ascoltarono il nuovo messaggio cristiano. Sembrava che tutto il paese volesse convertirsi; in realtà i più nutrivano la speranza che il vescovo, temendo che il protestantesimo dilagasse in tutto il paese, richiamasse padre Bernardino. Ma la nomina definitiva del sacerdote Alfonso Tabacco (25 gennaio 1931) quale parroco di Villa deluse le loro aspettative (13).

Dal 1° al 25 gennaio gli evangelici si erano recati soltanto quattro volte nella piccola frazione marsicana, sia perché la Presidenza della Chiesa Metodista non aveva scelto un pastore che potesse stabilirvisi, sia perché voleva rendersi conto della serietà del movimento. Furono sufficienti queste sporadiche visite a mettere in moto il fanatismo della popolazione cattolica e l'apparato repressivo della chiesa di stato: monsignor Bagnoli scrisse immediatamente al prefetto dell'Aquila chiedendo di proibire ai pastori l'ingresso al paese e indisse « le Sacre Missioni » in Tagliacozzo e Curcumello, due paesi limitrofi di Villa (14).

A questo punto, sebbene gli avvenimenti esaminati sembrino offrire già una risposta, è opportuno chiedersi perché sia nata la comunità. Le lotte sostenute per padre Bernardino sono sufficienti a giustificare un movimento di così vasta portata? Forse che i motivi, eminentemente religiosi, grazie ai quali il padre redentorista divenne il simbolo di una rinascita spirituale, non nascondono l'esigenza profonda di una rottura con la tradizionale oppressione esercitata dalla Chiesa cattolica sulle masse contadine?

Non si vuole scartare a priori l'ipotesi che la nostra comunità abbia avuto un'origine occasionale. È noto infatti che alcune comunità evangeliche, per esempio nel basso Lazio, sono nate in seguito a banali incidenti verificatisi per la scelta della sede di una parrocchia — è il caso di S. Angelo in Villa —, oppure perché la semplicità di una cerimonia protestante ha colpito le coscienze (come è avvenuto a Colleferro nel 1947) aprendo ad esse la prospettiva di una chiesa effettivamente cristiana.

D'altronde — se si vuole prestare un po' di attenzione alla statistica — la maggior parte delle comunità evangeliche italiane è sorta grazie alla presenza di ex emigrati che in America erano venuti in contatto delle chiese riformate nelle quali avevano trovato quella pace sociale e religiosa che avevano a lungo inseguito. Queste persone, in genere, non sanno resistere alla tentazione di tornare nel proprio paese, sia perché in America non riescono ad inserirsi, sia perché nutrono la segreta speranza di poter svolgere tra la loro gente una funzione rinnovatrice se non addirittura rivoluzionaria: è il caso di Ernesto Di Biagio che nel 1930 fonda la comunità pentecostale di Sonnino. Profondamente scossi nel loro equilibrio culturale e morale dal-

(13) A.V.A., cfr. *Relazione di don Alfonso Tabacco*. Villa S. Sebastiano. 22 ottobre 1932. p. 1. Cfr. Appendice I.

(14) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a S. E. Rev.ma Mons. Nunzio Apostolico. Avezzano, 10 gennaio 1931.

la società americana già altamente industrializzata, gli emigrati tornano in Italia e vi trovano invece una società ancora legata ad antiche strutture agricole, caratterizzata da staticità di rapporti familiari e sociali e da una religiosità per loro ormai tutta esteriore e non personale: essi sono dunque portati ad assolutizzare la nuova esperienza evangelica facendone uno strumento di perfezionamento morale e individuale, ricavandone prospettive critiche alternative alle vecchie condizioni sociali ed economiche del paese.

A Villa, come si è detto, il gruppetto che decise di rivolgersi agli evangelici era capeggiato da un ex-emigrato, Emilio Gargano. Tornato dall'America nel 1914, egli aveva continuato a coltivare in silenzio la propria fede evangelica conquistando ad essa, attraverso la lettura della Bibbia, i familiari più stretti (15). Questi recepirono dapprima tiepidamente il suo nuovo messaggio, sviluppandolo poi in un atteggiamento radicalmente critico verso il modello cattolico. Fu così che per questo primo nucleo di persone l'episodio di padre Bernardino poté offrire un'occasione alla lotta contro la religiosità tradizionale.

2. *Il tempio evangelico*

Fino al momento in cui la nascente comunità evangelica non fu affidata alle cure di un pastore fisso, il vescovo poté illudersi che sarebbero stati sufficienti i suoi appelli al prefetto dell'Aquila e alla Segreteria di Stato per ricondurre alla ragione e all'ordine la disubbidiente popolazione; egli era infatti convinto che si trattasse di una ribellione temporanea, come tante, e confidava nella tradizionale capacità di rassegnazione delle masse contadine.

Ma non appena fu diffusa la notizia che una delegazione di neo-evangelici si era recata dal notaio di Tagliacozzo per acquistare un terreno su cui erigere una chiesa (16), monsignor Bagnoli dette inizio ad una dura lotta che si protrasse per un decennio (17).

---

(15) Luciano Valente, evangelico di Villa, ricorda: « Fu nel 1914, al ritorno dall'America di mio cognato, Emilio Gargano, che noi vedemmo per la prima volta la Bibbia. Emilio era andato in America sia per trovare lavoro, sia per raggiungere una delle sue sorelle che viveva completamente isolata dato che non conosceva la lingua. Laggiù Emilio, che incontrò le stesse difficoltà di sua sorella, conobbe l'Evangelo e ne fu talmente colpito che, tornato in Italia, volle comunicarci la sua nuova esperienza. Noi che confusamente avvertivamo un certo disagio quali membri della Chiesa cattolica, ascoltavamo volentieri i suoi racconti e nelle lunghe sere invernali trascorrevamo ore a sentire le sue letture bibliche e le sue riflessioni (...) ». Testimonianza di Luciano Valente, Villa S. Sebastiano, settembre 1969.

(16) « Osservatore Romano », anonimo, *Bravate metodiste in Abruzzo*, 11 febbraio 1931. L'anonimo articolista commentava: « Che le cose giunte a questo punto possano portare a più gravi conseguenze fra le popolazioni eccitate è evidente. Sappiamo che le competenti autorità sono informate e certo si provvederà per rispetto alla Religione dello Stato e per l'ordine pubblico. Ma siccome non basta reprimere, quando

Traendo lo spunto da una sottoscrizione promossa tra gli evangelici per ottenere l'autorizzazione alla costruzione del tempio, il vescovo denunciò al prefetto la mancanza di autenticità delle 400 firme raccolte dai protestanti (18).

Fu in seguito a tale denuncia ed alla conseguente inchiesta che il Genio Civile respinse il progetto di costruzione con la motivazione che esso non rispondeva alle disposizioni previste dalla legge antisismica. Purtuttavia, all'incirca nel mese di giugno (19), gli evangelici iniziarono a scavare le fondamenta della loro chiesa (20).

I protestanti dunque evadevano le leggi — monsignor Bagnoli ne era sempre più convinto — resi tracotanti dall'appoggio che ad essi, per motivi a noi poco chiari, aveva elargito il podestà di Tagliacozzo, Domenico Amicucci. A nulla era valso sollecitare un intervento del prefetto, vano era stato persino un lungo colloquio con lo stesso podestà: il vescovo non aveva ottenuto che promesse. Non sorprende quindi che egli si sia lasciato prendere dallo sconforto: « Siamo veramente abbandonati; e da tutto si rileva che sono assai più favoriti, dalle autorità civili e politiche i protestanti che noi Ministri cattolici (...). Il presente stato di cose tra Chiesa e Stato, che ha disorganizzato tutto e ha gettato gli organizzati nel timore, e, diciamolo, nello spavento di rappresaglie e di vendette, favorisce in modo straordinario l'opera di propaganda dei protestanti che ne sanno ben profittare » (21).

Siamo nell'estate del 1931 quando è ancora in atto l'offensiva fascista contro l'Azione Cattolica, « accusata soprattutto di attuare un inquadramento dei lavoratori contrapposto a quello dei sindacati fascisti e di offrire posti di comando a vecchi elementi del Partito popolare, rimasti sempre ostili al fascismo » (22). Il conflitto fra Stato e Chiesa raggiunse il suo apice il 29 giugno 1931 con la pubblicazione dell'enciclica « Non abbiamo bisogno ». Come è noto, malgrado le violente polemiche che ne seguirono, esso ebbe fine con una pace di compromesso tra i due contendenti: l'Azione Cattolica ritornava legalmente sulla scena, ma rimaneva sottoposta al controllo dell'autorità ecclesiastica (23).

---

si può prevenire domandiamo: "Come i Metodisti tengono pubbliche adunanze se il Codice le vieta?" ».

(17) Cfr. A.V.A., la corrispondenza di Mons. Bagnoli con il prefetto dell'Aquila, con la Sacra Congregazione del Concilio, con il procuratore del re di Avezzano, soprattutto negli anni 1931-1936.

(18) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a S. E. Mons. Segrtario della S. C. del Concilio, Avezzano, 14 agosto 1931. Il giudice di Tagliacozzo ordinò una inchiesta che convalidò soltanto 150 delle 400 firme raccolte.

(19) L'atto di vendita del terreno fu reso noto il 5 giugno 1931.

(20) A.V.A., Lettera cit.

(21) *Ivi*, cfr. Appendice II.

(22) A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. Torino 1948, p. 659.

(23) Sull'argomento cfr. A. C. Jemolo, *op. cit.*, pp. 659-66; Salvatorelli-Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, vol. I, Milano 1969, pp. 523-33; R. A. Webster, *La Croce e i Fasci*. Milano 1964, pp. 155-6.

Mutato il clima politico tra Vaticano e Italia e approssimandosi la fine della costruzione del tempio metodista, il vescovo riprese la sua lotta epistolare, volta ora ad impedirne l'apertura (24).

Parallelamente la comunità evangelica, guidata dal suo instancabile pastore, Dante Seta, promuoveva sottoscrizioni, presentava ricorsi, inviava telegrammi al prefetto, al questore dell'Aquila, alla procura del re: invano! il tempio rimaneva chiuso al culto. Non solo. Alla comunità fu negato anche il permesso di trasferirsi nella nuova sala sottostante il tempio: ora si trovava la scusa che per abitarla era necessario collaudare la costruzione dietro esplicita richiesta del ministero; ora, quando l'ufficiale sanitario aveva dichiarato essere i nuovi locali rispondenti a tutte le norme igieniche prescritte dalla legge, si controbatteva che l'intera comunità avrebbe potuto trasferirvisi quando fossero intervenute le verifiche tecniche sulla stabilità della costruzione e dopo che il ministro di giustizia e culti ne avesse autorizzato l'apertura (25).

Il braccio secolare è dunque entrato in azione: adesso il vescovo può scrivere, sicuro di ottenere l'effetto sperato, che si oppone energicamente, quale capo spirituale della diocesi, allo scandalo dell'apertura della « cosiddetta chiesa » (26). E fu proprio la costruzione di questa chiesa, che per le sue proporzioni osava sfidare quella cattolica, a fare scattare il meccanismo della repressione e dell'intolleranza dimostrando quanto l'aver definito i culti acattolici ammessi e non più tollerati fosse essenzialmente una questione formale (27).

Come ottenere dunque il veto all'apertura del tempio metodista? Era sufficiente attirare l'attenzione del governo provocando disordini e addossandone poi la responsabilità agli evangelici.

Ebbe così inizio, ad opera dell'« Osservatore Romano », una campagna di stampa molto violenta che denunciava l'incessante sus-

---

(24) Cfr. Appendice III.

(25) Cfr. Appendice IV... Secondo il I articolo del R.D. 28 febbraio 1930, il ministro di culto poteva chiedere l'apertura di un tempio purché dimostrasse che esso era necessario a un largo numero di fedeli e che esistevano le condizioni per provvedere alla sua manutenzione. Apparentemente la legge era abbastanza liberale; ma il legislatore aveva pensato subito a norme regolamentari che le davano un notevole giro di vite: infatti l'autorizzazione all'apertura di un tempio veniva concessa soltanto nel caso che risultasse necessaria per un cospicuo numero di fedeli e che il movimento offrisse sicure garanzie di continuità e coesione. In tal modo i poteri dello Stato avevano la possibilità di decidere arbitrariamente l'applicazione delle norme restrittive.

(26) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a S. E. il Prefetto della provincia dell'Aquila, S. Francesco di Carsoli (L'Aquila), 26 luglio 1932.

(27) Dopo un primo volontario abbandono all'illusione che la sostituzione dell'aggettivo « tollerato » con « ammesso » implicasse un reale cambiamento di rotta nella politica dello Stato italiano verso le minoranze religiose, il mondo evangelico comprese fin troppo bene che nulla era mutato. In realtà, non solo i giornali cattolici intensificarono la loro infamante campagna di stampa, ma proprio a partire dal 1930 ebbero inizio le persecuzioni organizzate contro i diffusori del Vangelo. Tali persecuzioni, come è noto, raggiunsero la vetta più alta con l'emissione della Circolare Buffarini-Guidi nel 1935: essa fu il prezzo che lo stato fascista pagò volentieri al Vaticano in cambio dell'appoggio alla sua politica di aggressione: la guerra in Etiopia.

seguirsi di incidenti, risse, polemiche tra cattolici ed evangelici villesi (28); ogni occasione si prestava all'intervento della forza pubblica o al costituirsi di gruppi cattolici di difesa: l'investitura canonica del nuovo parroco, Alfonso Tabacco (29), la celebrazione del Corpus Domini (30), la commemorazione dei defunti ecc. Alla azione lenta ma insinuante dell'Organo del Vaticano si affiancò quella ben più efficace delle missioni cattoliche predicate da dotti padri gesuiti: nel solo 1931 furono indette ben 24 missioni in altrettanti centri marsicani; lo stesso vescovo Bagnoli si recò a Villa per tre volte in due mesi e organizzò frequenti conferenze teologiche ad Avezzano e a Tagliacozzo (31). Ma niente come la missione predicata a Villa dal 14 al 24 novembre 1931 servì a scuotere l'autorità civile, l'opinione pubblica e le stesse autorità ecclesiastiche. Essa fu affidata alla convincente oratoria dei padri gesuiti D'Amato, Vittorio Genovesi, Giuseppe Golia e Domenico Gori e fu annunciata alla cittadinanza da un manifesto, stilato dal parroco Alfonso Tabacco, il cui contenuto offendeva apertamente e impunemente la religione evangelica (32). Durante la loro permanenza nel paese, i quattro gesuiti fecero opera di divisione e di coazione: entrarono, indesiderati, nelle abitazioni di alcuni dei maggiori esponenti del movimento evangelico per convincerli ad abbandonare la falsa religione; approfittando della situazione particolare, tentarono di confessare la madre moribonda dell'agguerrito diacono Vittorio Rossi (33); aiutati dai propri fedeli, obbligarono una donna ad abiurare (34); riuscirono a ribattezzare due bambini evangelici dietro condono, si disse, di un debito; consigliarono àlle mogli dei metodisti l'interruzione dei rapporti con i propri mariti (35); infine, padre Domenico Gori istituì la Lega della Perseveranza dell'opera dei ritiri spirituali (36).

Al termine di questa « grande missione », l'« Osservatore Romano » comunicò, entusiasta, al mondo cattolico che la predicazione gesuita aveva pressoché estirpato l'eresia dai mónti abruzzesi: duecento abiure erano state pronunciate. Tale notizia indusse il cardinal Serafini, della Sacra Congregazione del Concilio, a chiederne conferma a

---

(28) Cfr. « Osservatore Romano », anonimo, *A proposito di protestanti in Abruzzo, Conferme*. 19 febbraio 1931.

(29) A.V.A., cfr. Relazione di don Alfonso Tabacco cit.

(30) A.V.A., Padre Vittorio Genovesi, S. J. a S. E. Mons. Pio M. Bagnoli, Roma. 27 maggio 1931. Il gesuita V. Genovesi fu uno dei più accesi coadiutori del vescovo di Avezzano nella lotta antiprotestante. Cfr. Appendice V.

(31) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli, *Relazione* cit., p. 8.

(32) Cfr. Appendice VI.

(33) « Osservatore Romano », anonimo, *Dopo l'insidia wesleyana a Villa S. Sebastiano*, 2-3 gennaio 1932.

(34) A.C.M.V., Onorina Valente al pastore Dante Seta, Villa S. Sebastiano 1931: « Con la presente, ritiro i miei scritti perché non l'ho fatto di mia espontanea volontà. Mi hanno costretta i padri gesuiti ed altre persone. Ma io sono sempre evangelica ».

(35) A.C.M.V., Dante Seta ad un destinatario sconosciuto. s. d.

(36) « Osservatore Romano », *art. cit.*

monsignor Bagnoli. La risposta del vescovo fu quantomai confusa e generica (37).

In realtà delle abiure vi furono: gli evangelici ne conservano due nel loro archivio ed è probabile che siano state numerose visto che il vescovo, nel periodo in cui si rinnovavano gli affitti dei terreni parrocchiali, aveva scritto ai parroci di toglierli ai contadini evangelici (38). Era questa, indubbiamente, la « missione » più efficace: in un paese eminentemente agricolo quale Villa, non abiurare poteva significare ritrovarsi nella fame. Sta di fatto che, in occasione della missione, furono lette duecento firme definite abiure dall'Organo del Vaticano; in realtà esse non erano altro che firme ritirate da coloro che, dopo l'arrivo di don Tabacco, avevano sottoscritto una petizione per chiamare un altro sacerdote. Non si trattava assolutamente di abiure visto che, come risulta dai verbali ufficiali della Chiesa Metodista, nel 1931 gli evangelici villesi erano 258; e nella stessa relazione al cardinal Serafini, monsignor Bagnoli sosteneva, in aperta contraddizione con quanto aveva detto prima, che i protestanti erano 250 su una popolazione di 1500 abitanti.

Pur essendo apparentemente convinto che si trattasse di un numero esiguo, il vescovo intensificò l'azione contro il nucleo evangelico: indisse nuove missioni nel 1932; fece tenere, ad Avezzano, mattina e sera, corsi di esercizi spirituali maschili e femminili; organizzò infine continue comunioni generali (39); come se ciò non bastasse, dal 1931 fino al 1934, alla pretura dell'Aquila, presso i carabinieri di Tagliacozzo, addirittura sul tavolo del capo del governo si moltiplicarono gli esposti contro gli evangelici, con i più svariati capi di accusa, non ultimo quello di procurato aborto che portò alla condanna di due donne.

Ben lontane dunque dal minimizzare la consistenza del movimento protestante villese, le gerarchie cattoliche si muovevano su due fronti: coagulare con i mezzi tradizionali della liturgia le masse contadine e, nello stesso tempo, screditare con ogni mezzo legale gli evangelici presso tutte le autorità dello Stato. L'opera del vescovo di Avezzano e dei suoi esecutori fu coronata da un successo parziale: la spinta al fanatismo, alimentata dalle frequenti pratiche religiose, sempre vistose e talvolta oggettivamente provocatorie, sfociò in incidenti di ogni tipo e anche in veri e propri scontri di piazza. Un aumento della tensione non poteva che nuocere ai wesleyani che finivano con l'assumere la parte di « sovversivi » agli occhi delle autorità fasciste, preoccupate in primo luogo di mantenere l'ordine. E per mantenere l'ordine il tempio doveva restare chiuso. Il fine, dopo tanto affaticarsi, era stato raggiunto. Soltanto il 21 novembre 1943 gli

(37) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a S. E. il Cardinale Serafini, Avezzano. 26 dicembre 1931.

(38) *Ivi.*

(39) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a un destinatario sconosciuto, Avezzano. 21 gennaio 1932.

evangelici videro realizzato il loro sogno: il tempio fu aperto per ordine dei nazisti che ne avevano occupato il pianterreno: la libertà religiosa — sembra inverosimile — arrivò con loro.

3. *La Comunità attraverso i suoi Pastori*

Negli anni in cui la comunità di Villa andava sorgendo e si dava una fisionomia, le oggettive difficoltà di organizzazione interna e le lotte sostenute per conquistare lo spazio vitale necessario, assorbirono gran parte delle forze intellettuali e psicologiche del pastore come dei membri di chiesa, a tutto detrimento di quel processo di liberazione e promozione della persona umana che pure era implicito nella « conversione ».

Preoccupato di non fare avvertire ai neo-evangelici la frattura esistente tra la chiesa di Pietro e il Protestantesimo, Dante Seta, durante tutto il suo ministero a Villa, non seppe né poté mai staccarsi dal rituale cattolico — commemorazione dei defunti il 2 novembre, benedizione delle uova a Pasqua, celebrazione del Natale a mezzanotte e Santa Cena nelle solenni festività della chiesa romana. Tale « politica » finì col generare profonda confusione nei membri di chiesa più sprovveduti e ritardò il compimento di una seria opera educativa, tesa ad abituare i fedeli a una religiosità non esteriore, e quindi profondamente diversa da quella cattolica.

Non bisogna tuttavia dimenticare che gli anni in cui Dante Seta fu pastore a Villa (1931-1934) furono quelli più complessi della storia della comunità: gli scontri spesso violenti, la dura campagna di stampa scatenata dall'« Osservatore Romano », il moltiplicarsi delle predicazioni speciali distrassero il Nostro dalla sua opera di diffusione del Vangelo. Inoltre — e non fu cosa marginale — egli, sia pure senza immediati successi, dedicò le sue migliori energie alla soluzione del problema del tempio. Simbolo per i cattolici di una coscienza critica che aveva scelto la strada della ricerca autonoma in contestazione con le autorità ecclesiastiche istituzionali, Dante Seta attirò su di sé le ire e l'ironia niente affatto sottile dell'organo del Vaticano: tutta l'Italia cattolica doveva venire a conoscenza del pericolo che correva un intero paese, caduto nella subdola rete dei « missionari del dollaro »: esso si trovava ormai alla mercé della falsa predicazione di un apostata, desideroso di guadagni e di illeciti piaceri (40). Fortemente infastidita dalla combattività di questo ribelle uscito dai suoi ranghi, la Chiesa si adoperò con ogni mezzo per ridurlo all'impotenza: in primo luogo lo additò al regime quale socialista (41); successivamente lo presentò come propagatore di immoralità (42).

---

(40) « Osservatore Romano », anonimo, *Nella Nona Bolgia*. 21 gennaio 1933.

(41) Padre Vittorio Genovesi a S. E. Mons. Bagnoli, Roma 22 agosto 1933: « Si

In questo clima dunque, si inserì la denuncia per propaganda antipatriottica sporta contro il pastore il 18 ottobre 1932 (43); l'accusa fu fondata esclusivamente su una frase che il ministro evangelico avrebbe pronunciato durante un discorso tenuto in chiesa: « La Patria nostra è ancora incivile e noi siamo appunto qui per civilizzarla ». In una sua lettera al prefetto dell'Aquila, Seta respinse energicamente l'accusa ed espresse la convinzione che fosse stata frutto di una mente partigiana e biliosa. Il pastore si difendeva così: « Conto trentacinque anni di predicazione e mai ho pronunciato una frase men che reverente verso la nostra amata Patria. Come Pastore poi nelle riunioni di Culto, ho pregato e prego per il Re per il Duce e per tutte le autorità (...) » (44). Per essere ancora più convincente Seta aggiungeva che nel 1931 aveva mandato tutti gli alunni della scuola domenicale all'unica manifestazione patriottica celebrata a Villa; inoltre, entrambi i suoi figli erano balilla e giovane italiana. « In quel discorso incriminato, parlando della nostra opera missionaria, mantenendomi quindi nel puro campo religioso, dissi che nonostante tanti secoli di predicazione cristiana in Italia, vi sono ancora nel campo cattolico riti quasi pagani. Non ha forse riconosciuto qualcosa di simile anche SS.mo Pio XI con il suo recente decreto che abolisce statue-ceri-fiori ecc. ecc.? Questo dissi perché noi siamo qui appunto per predicare l'Evangelo e ricondurre gli uomini al Culto vero che è in Spirito e Verità » (45). Secondo Dante Seta tali idee potevano essere espresse rimanendo inquadrati « nell'amore di Patria che noi Evangelici d'Italia sentiamo profondamente; (...) È lo stesso amor di Patria che ci fa parlare ed agire » (46). La lettera terminava con un invito al prefetto a rendere noti i nomi degli accusatori in modo che il pastore potesse avvalersi del diritto di difesa accordatogli dal codice. Date le circostanze in cui fu scritta e la persona a cui fu diretta, questa lettera non costituisce certo un documento politico sul quale poter basare un giudizio definitivo; offre però lo spunto ad alcune opportune considerazioni.

Malgrado l'« Osservatore Romano » si sia a lungo affannato per dimostrare non solo che quasi tutti gli evangelici erano « rossi », ma

---

deve fare pure cenno (...) dell'opera sobillatrice dell'ex parroco di S. Prospero parmense Dante Seta, già scrittore di fogli socialisti a Parma (...) ».

(42) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a S. E. Benito Mussolini, Capo del Governo d'Italia: « Abbiamo già gli effetti della nuova dottrina! In Villa S. Sebastiano, a memoria d'uomo non si ricordano seduzioni di giovani ragazze. Dopo la dottrina protestante più di un caso si è verificato di recente. Tipico è quello di una giovane, che sedotta e non voluta sposare trovò aiuti nel ministro protestante, che insieme alla sua... signora, prese la giovane e la condusse da una levatrice qui in Avezzano, alla quale fu chiesto se si poteva fare... qualche cosa... La levatrice si rifiutò energicamente (...) ».

(43) « Osservatore Romano », *art. cit.*

(44) A.C.M.V., Dante Seta a S. E. il Regio Prefetto di Aquila. Villa S. Sebastiano, 22 novembre 1932.

(45) *Ivi.*

(46) *Ivi.*

che anche il pastore aveva avuto un ricco passato socialista, la realtà era diversa. Indipendentemente dalla necessaria smentita di queste pericolose accuse pubblicata da Mario Sbaffi sul « Risveglio » (gennaio 1933), effettivamente la comunità di Villa non si distinse mai, nemmeno nei momenti più tragici, per una presa di posizione antifascista. Parlando oggi con i membri più anziani della comunità ci si sente dire che in quel periodo nessuno si era posto il problema politico; da un lato i contadini avevano prestato orecchio alle promesse di Mussolini ed erano stati colpiti dagli aspetti più plateali della sua politica demagogica; d'altra parte non si sentivano assolutamente in dovere, come evangelici, di assumere delle responsabilità politiche. La quasi totalità degli intervistati ha sostenuto la netta separazione tra l'opera religiosa e quella civile; e questo principio era stato predicato loro indistintamente da tutti i pastori.

Negli anni immediatamente precedenti l'ascesa del fascismo e in quelli successivi, fino alla soppressione della libertà di stampa, nei giornali evangelici era stato ampiamente dibattuto il problema del rapporto tra l'impegno cristiano e quello politico; tale dibattito aveva portato a una frattura fra coloro che sostenevano l'assoluta incompatibilità tra fede e politica e altri che, al contrario, erano convinti che fosse un preciso dovere del cristiano seguire, commentare — e in caso di necessità — dissentire dalle decisioni politiche contrastanti con la sua fede. L'atteggiamento dei primi si risolse in passiva acquiescenza al potere costituito, i secondi propesero per una sorta di socialismo cristiano. Dante Seta appartenne a quella prima schiera. Forse anche perché la sua condizione di apostata gli imponeva di non esporsi eccessivamente, egli preferì chinare la testa cercando di costruirsi, come attesta la lettera citata, un'aureola di perbenismo politico ossequiente alle autorità e agli ideali patriottici.

Nonostante il fallito tentativo di allontanarlo da Villa S. Sebastiano — le autorità non avevano preso in seria considerazione gli addebiti mossi al pastore (47) — numerosi altri episodi mantennero tesa la situazione rendendo sempre più difficile al ministro evangelico l'opera di consolidamento e sviluppo della « conversione » intellettuale e spirituale dell'individuo e della collettività.

Solo la partenza di Seta, avvenuta il 7 giugno 1934, portò con sé un lungo periodo di tregua; da quel momento in poi, pur continuando, le polemiche furono meno aspre e solo in pochi casi vi furono interventi della forza pubblica o si verificarono patenti abusi.

Il compito che Seta non aveva potuto realizzare, ricadeva dunque in eredità sui pastori che lo seguirono. Ma quali pastori ebbe

(47) A.C.S., Affari Generali e Riservati, dal Ministero dell'Interno alla Direzione Generale dei Culti, Roma 9 gennaio 1933: « Dato l'attrito esistente da tempo fra gli evangelici e i cattolici di Villa S. Sebastiano, non è stato possibile raccogliere elementi concreti e precisi di responsabilità del pastore Seta. Si ha motivo, però, di ritenere che le accuse siano infondate, in quanto il predetto pastore ha sempre dato prova di grande equilibrio, di elevati sentimenti di patriottismo, e di attaccamento al Regime e quindi non può aver pronunciato le frasi addebitategli ».

Villa dal 1935 alla fine del 1936! Un Salvatore Scivales che si occupò esclusivamente, e per motivi personali, di offrire alla chiesa una pace sociale ottenuta grazie alla forza e alle aderenze politiche; un Carlo Zardi, sempre preoccupato del proprio avvenire economico, il quale dopo aver riproposto alla comunità il vecchio modello religioso, dogmatico e metafisico, le inferse un colpo mortale abiurando nello stesso paese che lo aveva visto pastore. Tanto il primo che il secondo seppero comunque sfruttare alcune tendenze presenti nei membri di chiesa: da un lato la convinzione, nata da tutta la storia precedente, che la lotta religiosa si identificasse con gli scontri di piazza, dall'altro l'incapacità di liberarsi dagli schemi religiosi tradizionali.

Il clero comprese a fondo la forza disgregatrice dei due pastori e seppe farne uso sullo Zardi direttamente (48), indirettamente sullo Scivales cercando di prolungare il suo ministero a Villa (49).

Questa situazione di ristagno permetteva al parroco Giovanni Bellarini un costante indottrinamento della popolazione cattolica, cosa che serviva, quantomeno, ad evitare possibili defezioni. Per la prima volta da quando aveva iniziato a inviare esposti sopra esposti alla curia di Avezzano, questo novello « martello degli eretici » espresse chiaramente il suo programma ideale: « Il nostro lavoro mira a formare delle coscienze cristiane, cattoliche (...). Solo quando avremo raggiunto questo ideale di formare nei Villesi una coscienza profondamente cattolica essi capiranno la necessità di rispettare, amare e ubbidire i Superiori ecclesiastici » (50).

Il lavoro di formazione delle « coscienze cristiane » dei villesi dette immediatamente i suoi frutti: propaganda antiprotestante della maestra (51), sorveglianza continua sul pastore Scivales, nella speranza di suscitare scandali (52); tentativi di riattirare in seno al cattolicesimo i membri più rappresentativi della chiesa evangelica sfruttando dissapori avvenuti tra essi e il pastore (53).

---

(48) Cfr. Appendice VII.

(49) Cfr. Appendice VIII.

(50) A.V.A., p. Giovanni Bellarini a S. E. Mons. Pio M. Bagnoli. Villa S. Sebastiano. 31 gennaio 1935.

(51) Ins. Rauci Agnese al Sig. Regio Ispettore, Villa S. Sebastiano. 14 marzo 1935: « Tempo addietro venne nella mia scuola il Maresciallo (...) in conseguenza di un reclamo fatto dal Pastore al mio riguardo, cioè di avere io istigato i bambini protestanti a ribellarsi ai loro genitori, il che è assolutamente falso (...). È invece proprio il Pastore che vuole mettermi in cattiva luce, sol perché sono profondamente cattolica e praticante. (...) Senza che siano né interrogati né classificati, quando viene il Sacerdote a far religione, faccio rimanere in classe anche gli alunni protestanti, perché ci resto anch'io per evitare entrate ed uscite durante l'orario di scuola ».

(52) A.V.A., Sac. Giovanni Bellorini a Mons. Pio M. Bagnoli, Villa S. Sebastiano. 9 aprile 1935: « Si sa con certezza che ha fatto l'abbonamento con Tabacco. perché lo porti ogni sabato ad Avezzano. Io ho dato l'incarico a una persona di fiducia e non sospetta di farsi dire da Tabacco dove fa scendere il Pastore ad Avezzano e di pigliare il numero dell'auto di Tabacco. (...), si potrebbe dare l'incarico ad una persona di Avezzano di prepararsi presso il luogo dove scende il Pastore e senza dare nell'occhio seguirlo per vedere quali sono gli scopi di queste sue venute ad Avezzano ».

(53) Cfr. Appendice VIII.

Tutto ciò comunque non servì né ad interessare il vescovo né a far rimanere Scivales a Villa: questi infatti abbandonò il paese nottetempo senza avvertire né salutare alcuno (54). Più tardi la chiesa metodista lo dimise dalla carica di pastore per motivi di salute.

Non si può dire che gli evangelici siano rimasti sconvolti da quest'ultimo avvenimento; la presenza dello Scivales infatti non aveva giovato in alcun modo alla chiesa e il suo atteggiamento indifferente nei confronti di tutto ciò che riguardava l'organizzazione interna della sua comunità così come l'assenza di un dialogo religioso gli avevano inimicato tutti i membri di chiesa più preparati ed influenti.

Ma esperienze ancora più tristi attendevano la comunità marsicana: l'infelice nomina di Carlo Zardi, sia pure in qualità di pastore in prova, accentuò e prolungò la stasi della comunità; da un lato egli ripropose i modelli comportamentali del suo predecessore per ciò che concerneva l'impostazione pratica della chiesa, dall'altro egli nocque volutamente e direttamente alla preparazione spirituale dei suoi « fratelli » con prediche strutturalmente cattoliche che causarono confusione culturale e psicologica nei più deboli. Questa sua azione procurò in un brevissimo arco di tempo 47 ritorni alla chiesa cattolica (25 dicembre 1935 - 1 settembre 1936) (55).

Ben pilotato dalla curia di Avezzano, il 23 agosto 1936 (56), il granitico Zardi firmava la sua abiura alla presenza di due testimoni. Essa fu ripetuta nella chiesa cattolica di Villa il giorno successivo in occasione della celebrazione di S. Bartolomeo, patrono della frazione.

Per ciò che riguarda la cronaca di tale funzione rimandiamo al lacrimevole racconto del protagonista (57), documento che è prova

---

(54) Cfr. Appendice IX.

(55) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli a un ignoto cardinale, Avezzano, 1° ottobre 1936.

(56) A.V.A., Mons. Pio M. Bagnoli, *Relazione circa l'abiura del pastore protestante di Villa S. Sebastiano, Sig. Carlo Zardi*, a S. Em.za Rev.mo Cardinale Bisleti, Avezzano, 1° ottobre 1936.

(57) Ricorda lo Zardi: « In automobile con il Vescovo e l'Abate ci siamo recati a Villa S. Sebastiano. Lei immagina come il mio cuore battesse!! Entrato in paese abbiamo visto un'animazione da grandi occasioni. Archi di Trionfo per la via principale, musica, gente convenuta da ogni parte, autorità, molti sacerdoti. L'automobile si è fermata all'ingresso principale della chiesa e siamo stati accolti dai presenti con musica e scroscianti applausi. Con il Vescovo e l'Abate sono entrato in Chiesa e da questo momento ho vissuto come in uno stato di sogno. Il Vescovo nel Suo trono, io dirimpetto a Lui, vicino a Padre Abate, che ha iniziato le solenni funzioni con ispiratissime parole. Poi fui invitato a salire sul più alto gradino dell'altare, vicino, molto vicino, a Gesù, tanto da sentirmi in Paradiso, e di lì, con il cuore che mi tremava, ma con lo spirito forte e sicuro, ho letto al popolo la mia pubblica ritrattazione. Poi ho parlato. Un esordio di circostanza ed ho detto perché ero lì contrariamente alla mia aspirazione personale di un ritiro in umiltà e in preghiera. Il mio ministero pubblico lo imponeva e lo imponeva anche la verità delle cose. Per diverse circostanze il movimento di Villa era conosciuto non solo negli ambienti religiosi italiani, ma anche fuori d'Italia e specialmente in Inghilterra. Si era persino parlato della protestantizzazione di tutta la Marsica. Ora sotto lo sguardo di Dio e mercé l'opera piena d'amore del Vescovo dei Marsi tutto si riduce a un centinaio di persone. Ho detto poi chiaramente ed esplicitamente i motivi del mio ritorno nella Chiesa del Padre Comune,

tanto della sua ambigua personalità quanto, e soprattutto, delle pressioni esercitate dalle autorità ecclesiastiche. L'abiura del pastore, pronunziata in modo tanto teatrale doveva significare una sconfitta irrimediabile della comunità e ciò fu, in parte: in primo luogo perché si trattava dell'unica abiura pronunciata senza apparenti violenze morali, secondariamente perché era proprio il membro più importante di essa a compiere un atto così grave.

Soltanto più tardi gli evangelici ne conobbero il prezzo: non di una crisi di coscienza si era trattato ma dell'acquisto di una coscienza in cambio di un fantomatico impiego al Vaticano, che rimase sempre tale. Tutto quello che Zardi riuscì ad ottenere fu un'oscura collaborazione alla stesura di alcuni articoli dell'« Osservatore Romano » e un anonimo impiego all'esposizione universale di Roma. Deluso dalla... provvidenza, dopo la fine della seconda guerra mondiale, egli tornò a frequentare gli ambienti evangelici e, con la noiosa insistenza che lo distingueva, a chiedere, senza alcun successo, di essere riabilitato al pastorato.

La difficile guida della vessata comunità villese toccò al pastore Francesco Cacciapuoti, proveniente dalla Chiesa Metodista Episcopale e fornito di una buona preparazione biblica. Egli giunse a Villa il 31 marzo 1937.

Fin dai primissimi tempi del suo ministero, Cacciapuoti si preoccupò di riorganizzare la vita della comunità: convocò ogni mese i consigli di chiesa e introdusse l'abitudine di verbalizzare le discussioni che vi si tenevano; dette nuovo impulso alla scuola domenicale riuscendo a riunire, a soli tre mesi dal suo arrivo, ben 75 bambini (58), il cui numero nel dicembre era salito a 80: aprì una scuola per catecumeni e successivamente organizzò i giovani che cominciarono a riunirsi settimanalmente per discutere problemi religiosi e morali; si occupò costantemente dell'educazione religiosa di quegli alunni che chiedevano l'esenzione dall'insegnamento religioso statale; ma so-

---

assicurando i fratelli che mi avevano ascoltato nella Chiesa Evangelica e che pure erano presenti come pure era presente per prendere appunti il mio successore Aldo Sbaffi, che io avevo studiato e pregato anche per loro e che potevano seguire con sicurezza il mio esempio (...). Dopo questo il mio Vescovo e l'Abate mi hanno abbracciato simbolo dell'abbraccio di Dio che attende sempre con le braccia aperte ed amorose il ritorno dei suoi figli (...). Poi il mio cuore non ha potuto più reggere e non ho potuto più trattenere il pianto. Troppa gioia per me immeritevole (...). Ho avuto anche la gioia di vedere molti che m'ascoltavano nella Chiesa Evangelica un giorno; dei quali molti in questi ultimi tempi sono ritornati ed altri ritorneranno (...). Io non oso dire le buone impressioni e le molte attestazioni di stima (...), ma mi ha rallegrato tanto il sapere che un bravo sacerdote non ha potuto impedire che copiose lacrime spuntassero dopo tanto tempo (dalla morte di sua madre) dai suoi occhi. (...). In piena libertà e in piena purezza sono ritornato nella Chiesa dei vecchi. Ad essa dò il mio cuore e la mia vita per l'eternità. Sogno solo di poter rimediare in qualche modo al mio passato ». Carlo Zardi al Professore Igino Giordani, Avezzano, 26 agosto 1936; v. anche l'« Osservatore Romano », anonimo, *L'Abiura di un pastore evangelico a Villa S. Sebastiano*, 21 agosto-1° settembre 1936.

(58) « L'Evangelista », anonimo, *Corrispondenza*, 30 giugno-7 luglio 1937. Per le attività svolte da Cacciapuoti, cfr. ivi, 1937-1939.

prattutto si dedicò con amore ai rapporti personali con i membri di chiesa i quali, in poco tempo, ripresero a guardare con fiducia alla persona del pastore.

A questo inconfutabile risveglio spirituale fecero da contraltare alcuni dissidi sorti tra i membri di chiesa in seguito all'adesione ai principî pentecostali di alcuni di essi.

Nel 1937 era capitata a Villa una giovane donna, Colomba Gargano, soprannominata la profetessa. Essa riuscì a convertire al suo credo Pietro Celestino Valente, Costanzo Gargano e un non identificato Antonelli (59). Questa triplice defezione fu discussa molto a lungo nei Consigli di chiesa; alla fine, fu deciso unanimemente di cancellare dai registri i tre evangelici. Due anni dopo, il 14 novembre 1939, il Valente e il Gargano furono riaccettati in qualità di ascoltatori simpatizzanti. Questo, comunque, rimase un caso isolato. Molto più preoccupante era, secondo Cacciapuoti, il conformismo religioso di alcuni fratelli di chiesa in quanto finiva per riflettersi negativamente sull'intera comunità. Esso, negli anni successivi, sfociò nell'adesione a modelli comportamentali di tipo cattolico. A questo male il pastore non poté porre rimedio perché fu mandato al confino.

Quali le regioni ufficiali di tale provvedimento? Propaganda antipatriottica, come fu nel caso di Dante Seta; ma questa volta le autorità prestarono orecchio all'accusa mossa dal segretario politico locale, Gervasio Valente, cattolico sfegatato. Il 28 ottobre 1939, in occasione della commemorazione dei caduti per la « rivoluzione » fascista, mentre le organizzazioni del fascio di Villa si apprestavano ad assistere alla funzione religiosa, « il Pastore evangelico, alla testa di un gruppo di suoi proseliti, organizzati e aizzati segretamente da lui, si sono ribellati e con la violenza volevano impedire che gli organizzati di religione evangelica prendessero parte alla cerimonia religiosa. (...) È opportuno che quegli elementi, chiunque essi siano, che vogliono trasportare il loro dissidio religioso nell'ambito delle Organizzazioni del Partito, siano eliminati, o per lo meno richiamati severamente ad una esatta valutazione dei doveri che loro incombono » (60). L'abuso di autorità è evidente: Francesco Cacciapuoti infatti non usò mai il suo credo a fini politici; egli fu, al contrario, un acceso sostenitore della separazione della sfera religiosa da quella politica. Secondo la testimonianza di alcuni evangelici (Angelo Sante Conti e Santino Piacente) che furono tra i più affezionati al pastore, tale convinzione nascondeva anche una profonda paura del fascismo. Egli rifiutò sempre i dibattiti politici e non fornì mai spiegazioni a quei pochi interessati ai problemi italiani del 1939 (61).

---

(59) A.C.M.V., *Verbale del Consiglio di Chiesa*, 30 maggio 1937.

(60) A.V.A., Gervasio Valente al Federale del Fascio di Combattimento, Villa S. Sebastiano, 28 ottobre 1939/XVII.

(61) In quel periodo Quirino Berardi, noto a tutti come il « rosso » che aveva chiamato il figlio Wladimiro Lenin e l'asino Benito Mussolini, faceva circolare fra gli amici più fidati opuscoli illustranti la rivoluzione russa, il pensiero di Lenin, ecc. Furono questi i primi contatti con il pensiero socialista e alcuni evangelici vi scorsero

Perché dunque Cacciapuoti fu eliminato? In primo luogo perché era riuscito a ridare vita e vigore alla comunità; secondariamente per stroncare la sua attività evangelizzatrice che rendeva reale il pericolo della « protestantizzazione » di tutta la Marsica. La sua fama infatti si era tanto estesa nella regione che sempre più spesso veniva invitato a predicare nei paesi circonvicini: S. Jona, Castelnuovo di Massa d'Alba, Gallo di Tagliacozzo, Villa S. Giovanni, Celano, Avezzano, Capistrello, Cappelle, Torano, Scurcola, Cese di Avezzano, Rosciolo, Cappadocia, Corfino (62) e Pescina dove si ebbe l'intervento del segretario politico che proibì le visite del pastore e minacciò di confino la persona che lo aveva chiamato (63). Fu essenzialmente a causa di tali interventi che i focolai allora esistenti non poterono mai svilupparsi in comunità.

Con l'entrata in guerra dell'Italia e con la fine del pastorato di Cacciapuoti, la comunità di Villa S. Sebastiano scomparve quasi del tutto dalla scena. Del resto il silenzio e l'anonimato furono propri di tutte le comunità evangeliche italiane, che, per un processo già iniziatosi con la dittatura fascista, durante la seconda guerra mondiale si limitarono alla « lotta per la propria sopravvivenza » (64).

Riassumendo quanto fin qui detto della esperienza evangelica in Villa, si può dire, con una schematizzazione, che ad un momento iniziale in cui il messaggio evangelico si accampa nella dimensione totale di un rivolgimento della concezione dell'uomo, implicando una differente prospettiva anche sociale e culturale, fa luogo in seguito un ripiegamento su posizioni e motivi che inaridiscono la potenziale funzione, se non di ribaltamento, certo di critica radicale agli ordinamenti politici e sociali, confinando il proprio specifico rivoluzionario sul piano sempre più delimitato della religione.

Basti pensare all'atteggiamento che la comunità ebbe da un lato nei confronti del fascismo e dall'altro nei confronti della Chiesa cattolica, sia della sua gerarchia che della sua comunità di fedeli.

Verso il fascismo, che del resto preferì mantenere, in quanto regime e partito, una posizione accomodante e possibilista nei riguardi del culto evangelico — demandando nel caso la gestione delle ostilità ai tradizionali poteri dello Stato e alla crociata sanfedista che il clero fomentava tra la comunità cattolica — verso questo fascismo villese dunque gli evangelici non mostrarono alcuna avversione di principio; cioè non fecero mai dell'adesione ai suoi quadri una discriminante per l'appartenenza alla chiesa. Cosicché la comunità evangelica, mentre fornisce attraverso i suoi membri iscritti al fascio la presenza e il consenso ideologico, d'altro canto nemmeno nelle sue

---

delle attinenze con la Bibbia. Essi cercarono quindi di aprire con il pastore un dialogo sui temi politici che in quel momento li appassionava. Cacciapuoti vi si oppose.

(62) Cfr. Appendice X.

(63) A.C.M.V., G. Scamolla al Rev. Pastore F. Cacciapuoti, Pescina, 3 agosto 1938.

(64) G. Spini, *art. cit.*, p. 495.

frange dissenzienti seppe né poté mai compiere scelte coerentemente antifasciste avallandone in definitiva, con la sua presenza, come con la sua assenza le risoluzioni.

Verso la Chiesa cattolica, al contrario, e verso la sua comunità più in generale, l'atteggiamento degli evangelici nasce e si mantiene, senza alcuna notevole oscillazione, nell'ambito di una coerente e coraggiosa lotta religiosa di cui va segnalato il livello ogni volta dignitoso e qualitativamente elevato — tanto più poi in contrapposizione alla virulenza molto spesso, se non di norma, pesante e grossolana degli attacchi cattolici; livello dunque che si colloca sempre all'altezza della discussione e della critica, in quel tentativo di globalizzazione dell'esperienza umana che rimane l'eredità migliore dell'evangelismo villese di quegli anni.

Alba Rosa Leone

APPENDICE

I.

CURIA VESCOVILE DEI MARSI

Avezzano, 22 ottobre 1932

Oggetto: *Relazione di Villa S. Sebastiano.*

Eccellenza,

In procinto di lasciare la Parrocchia di Villa S. Sebastiano, adempio all'incarico ricevuto dalla V. S. Ill.ma e Rev.ma di trascrivere una breve relazione sullo stato attuale della medesima Parrocchia, in riferimento cioè alla crisi religiosa che tanto la ha travagliata e travaglia ancora nel decorrere di circa due anni.

Chiamato dalla fiducia del E. V. a reggere la Parrocchia di Villa S. Sebastiano vi entrai il 16 dicembre dell'anno 1930. Ma stante i forti malumori dei cittadini per la remozione di P. Bernardino Mastroianni, adempivo ai doveri parrocchiali con gravi difficoltà, poiché lanciata la parola d'ordine di non accettare nessun Sacerdote e di disertare in massa la Chiesa Parrocchiale. E difatti nei primi tempi poche decine di persone frequentavano la Chiesa e questo unicamente in segno di protesta contro l'Autorità Ecclesiastica. Trascorsi una decina di giorni, quasi l'intera popolazione, per fatale capriccio, chiamava i pastori evangelici in paese, sperando con questa mossa inconsulta che il Vescovo si decidesse a darle soddisfazione col richiamare in Parrocchia detto P. Bernardino. Ma il Vescovo non credé opportuno di aderire alla volontà del popolo ed il popolo nella sua quasi totalità seguitò ad insistere nella sua ribellione. E infatti i pastori entravano in Villa S. Sebastiano il 1° gennaio 1931 accolti come poteva accoglierli una popolazione fanatica ed ubriaca. Il giorno 25 gennaio 1931 ricevevo il possesso canonico per mano di Mons. Salucci, delegato vescovile, ma la Chiesa era quasi deserta perché potevano calcolarsi una trentina di persone. Tralascio di narrare minutamente gli in-

sulti che ricevevo dal popolo agglomerato sulla piazza e per le vie, nell'entrare ed uscire di Chiesa, e vengo subito a dichiarare che la maggioranza della popolazione tornata a più miti consigli si decideva a tornare gradatamente alla propria parrocchia. Verso la metà del mese di febbraio 1931 circa 500 persone frequentavano le Sacre funzioni e in occasione delle feste in onore della Vergine SS.ma nel mese di maggio oltrepassavano le 800 persone. In occasione delle feste dei Santi Protettori del paese nel mese di agosto e di settembre dello stesso anno tornarono anche altri: superando così un migliaio di fedeli. Intanto il pastore evangelico sig. Dante Seta ex prete lavorava febbrilmente e diabolicamente e con promesse e benefici e colla costruzione del nuovo tempio protestante, fonte di guadagno materiale, è riuscito a tenersi stretto un gruppo considerevole di apostati che anche al giorno di oggi tengono l'intero paese in continua agitazione e guerra civile. Detto pastore tiene anche attualmente conferenze e culto 4 volte la settimana, ha organizzato gruppi di giovanetti e di ragazze con riunioni speciali, ha aperto un asilo per bambini e fa scuola di religione evangelica ad alunni di elementari che hanno avuto la dispensa dall'insegnamento cattolico.

Il Parroco per quanto ha potuto si è adoperato a strappare anime a Satana e ricondurle all'ovile di Gesù Cristo. A tale scopo ha tenuto tridui eucaristici e giornate eucaristiche con frequenti comunioni generali e apposite conferenze contro l'eresia protestante. Coadiuvato mensilmente da buoni e dotti Gesuiti, ho illuminato il popolo scongiurandolo al ravvedimento e di tutti coloro che tornavano alla Chiesa Cattolica nessuno ripassava alla setta luterana. Il giorno 11 novembre 1931 entrate in parrocchia le Reverende Madri Dorotee di Vicenza, si è in dovere di dichiarare che è stato una grazia speciale e una vera benedizione del Cielo. Lavorando instancabilmente da vere e zelanti missionarie hanno attratto a se tutto l'elemento giovanile femminile del paese e circondate continuamente da bambini e bambine, impartendo loro insegnamento della dottrina cristiana ed i lavori adatti alla loro età, compiono al presente un vero e santo apostolato.

In quanto alla vita spirituale del paese ho la consolazione di dichiarare che si hanno tre comunioni generali al mese: per i giovanetti alla III settimana del mese: per le ragazze effettive per l'ultima settimana (giorno di domenica): per gli uomini cattolici (circa 300) ascritti all'opera dei ritiri nella Domenica scelta dai stessi Gesuiti che intervengono in tale circostanza. Si calcolano oltre 800 comunioni mensili.

Di più abbiamo in Parrocchia un'associazione femminile di circa 80 ragazze tra effettive, aspiranti e beniamine. E questa Associazione funziona regolarmente presso le Suore in tutte le domeniche, presente il Parroco che dirige e tiene conferenze adatte. Vi è ancora l'Associazione Giovanile Maschile dello stesso numero di soci ma questa associazione non funziona regolarmente per mancanza di locale. Sono forniti di maglia azzurra e berretto che indossano durante le processioni e passeggiate sportive, ed hanno un campo sportivo per giuochi procurato dal parroco nel terreno di sua parrocchia. Quanto prima ultimata la sala attigua al-

l'asilo Pio XI, potrà mostrare una vita fiorente e confortante, giacché i giovani sono pieni di buona volontà e animati dallo spirito di organizzazione. Inoltre dietro scrupolose accertazioni posso dichiarare quanto segue: La popolazione di Villa S. Sebastiano è di 1.467 anime, ultimo censimento, compresi anche i residenti in Roma che vanno e tornano. Ho consacrato al S. Cuore 253 famiglie, pari a 1.080 anime precise che frequentano la Chiesa e i Sacramenti e menano vita buona ed esemplare. A queste anime si aggiungono i residenti a Roma che sono quasi tutti cattolici e così supera il numero di 1.200 cattolici.

Durante la mia permanenza a Villa, fino a data d'oggi, fine di Ottobre 1932, ho benedetto 20 matrimoni e alcuni filiani hanno sposato fuori parrocchia coi dovuti certificati. In totale 25 matrimoni di rito cattolico.

Il pastore Seta evangelico ha assistito un solo matrimonio. Nella chiesa cattolica sono stati battezzati 25 bambini. Nella sala protestante appena 9 dei quali 3 sono stati ribattezzati sotto condizione nella Chiesa Cattolica.

Nella Chiesa Cattolica sono stati trasportati 39 defunti; nella sala protestante appena 8, però 3 defunte erano cattoliche alle quali dai famigliari protestanti fu impedito di ricevere i sacramenti. Di più due defunti bambini avevano ricevuto il battesimo nella Chiesa Cattolica. In totale si hanno solo 3 morti ostinati.

L'anno scorso gli alunni delle scuole elementari che ottennero la dispensa dall'istruzione cattolica furono 52; in quest'anno sono 36. Il parroco ha inviato in istituti undici giovinetti aventi vocazione allo stato ecclesiastico e sei ragazze presso case religiose con vocazione di consacrarsi al Signore in opere di carità. Il pastore Seta ha inviato in istituto evangelico due soli fratellini e ricoverato una sola giovane.

Attualmente il culto è frequentato tra i protestanti da solo da circa 250 anime: il culto cattolico da circa 1.200 anime. Il culto cattolico tende a crescere, mai a diminuire. In fatti sono appena tre giorni che si è portata presso il parroco una certa Elisa Piacente che era una delle più feroci rinnegate, la quale tra lacrime e singhiozzi chiedeva perdono di sua apostasia e supplicava lo stesso parroco a riammetterla alla partecipazione dei Sacramenti. Il parroco la esaudiva commosso, imponendole la necessaria abiura col relativo ritiro della firma che lei aveva apposta presso il pastore evangelico. E precisamente in data 19 corr. mese di Ottobre, detta Elisa Piacente scriveva al medesimo pastore evangelico imponendogli di cancellare il suo nome tra i suoi aderenti. Come anche posso assicurare che a breve scadenza sono a vista altri ritorni che il parroco si farà il dovere di partecipare all'Ecc. V. Ill.ma e Rev.ma.

Dietro tale esposizione si può logicamente dedurre che la lotta protestante esiste tuttora in parrocchia e c'è ancora molto da lavorare e da pregare per risolvere definitivamente a nostro favore. E per risolverla con più sollecitudine, a mio modesto parere sarebbe d'impedire l'apertura del nuovo tempio evangelico, di modo che allontanato il pastore Seta ne verrebbe un completo abbattimento morale e quindi a breve scadenza il ritorno alla Chiesa Cattolica.

E qui mi permetto di domandarmi: « Per quale ragione e con quale diritto dovrebbe aprirsi in Villa S. Sebastiano una chiesa protestante giacché durante sì lungo periodo di tempo, e per i protestanti periodo di strombazzato trionfo, hanno raccolto tanto poco frutto da muovere appena un riso di compatimento? E se nel passato, per loro tanto glorioso, hano raccolto tanto poco, che cosa possono sperare nell'avvenire?

In un breve avvenire con l'apertura dell'Asilo Cattolico retto dalle buone e brave Figlie di S. Dorotea e con due Sacerdoti Religiosi che avranno cura di anime in detta parrocchia, con la divina grazia di N. S. Gesù Cristo e per intercessione dell'Immacolata Vergine Maria, del protestantesimo di Villa S. Sebastiano non resterà che un triste ricordo.

II.

CURIA VESCOVILE DEI MARSI

Avezzano, 14 agosto 1931

Oggetto: *Parrocchia di Villa S. Sebastiano: relazione.*

A Sua Eccellenza Rev.ma Mons. Segretario della S.C. del Concilio.

Giusta il nostro colloquio, avvenuto in Roma il giorno 5 corr. mese, Le dò relazione dello stato della Parrocchia di Villa S. Sebastiano, frazione di Tagliacozzo.

I seguaci dei Protestanti Vesleiani, vengo assicurato non essere restati in quella parrocchia che 150 o 200 circa. È da notare però che seguono i protestanti non per la dottrina, perché non capiscono niente; ma solo perché il Podestà di Tagliacozzo ha voluto così e si è imposto con *minaccie* e anche con *fatti,* come si rileva dall'unito foglio. È vero che coloro che hanno riferito non sarebbero disposti a testimoniare *per timore del Podestà* e dei suoi satelliti di Villa, ma è la verità assoluta.

Alcuni, 8 o 10 aderiscono forse dottrinalmente ai protestanti, perché ritornati dall'America con quelle idee; altri per rendersi benevolo il Podestà e minacciano gli altri; e parte per la miseria sperando di avere denari ed aiuti.

Le predicazioni frequenti che ho fatto susseguire in questi mesi, fra gli altri vi è stato due volte il Padre Genovesi S. J., hanno fatto gran bene, e ora, il 10 settembre, cominceranno le Ss.me Missioni predicatevi dal

suddetto P. Genovesi e da altri due Gesuiti. Mi riprometto una forte scossa benefica e decisiva. Dopo la S. Missione pubblicherò un decreto di scomunica per tutti coloro che praticheranno la sala dei protestanti, cosa che non ho creduto prudente fare fin qui.

Sono convinto però che quasi tutti ritornerebbero se fossero liberi di sé. Non appena seppi che circolava la voce che avrebbero fabbricato la cosiddetta chiesa, ne scrissi subito al Prefetto di Aquila, per non ne avesse dato il permesso: 8 gennaio 1931.

Fui in udienza dallo stesso S. Padre, il quale mi incoraggiò ad agire. Fui 4 o 5 volte da S. E. Mussolini, per fare in modo che i protestanti si allontanassero da Villa; poi con sua lettera del 20 maggio mi diceva pure di essersi interessato anche riguardo alla costruzione della chiesa per impedirla.

Il Prefetto mi rispondeva il 19 gennaio: Terrò conto di quanto Ella mi dice. Ma nessun effetto si vide!

In Villa si fece una sottoscrizione segreta per domandare l'autorizzazione per la costruzione della chiesa. Ciò mi fu riferito e mi fu detto che alcuni giovinastri avevano firmato per tutta la famiglia numerosa, non autorizzati, che nelle firme figuravano gran numero di bimbi di pochi mesi e anche il ministro protestante, ex religioso, e la sua donna vi posero la firma.

Chiamai il Parroco e, con una Commissione di Villa, lo mandai a riferire tutto al Prefetto, il quale ordinò un'inchiesta per mezzo del Giudice di Tagliacozzo e dei Carabinieri, e fu constatato quanto era stato denunziato. Fu chiamato dal Giudice anche il ministro, il quale riconobbe la sua firma e fu rimproverato.

Di fatto dissero che le firme autentiche non erano che 150 mentre ne volevano far apparire oltre 400!

Il Giudice dette parere sfavorevolissimo alla costruzione della chiesa; la conclusione dipendeva dal Procuratore del Re di Avezzano. Io l'ufficiai per mezzo di persona, ma rispose che era cosa che riguardava solo il Prefetto!

Allora riscrissi al Prefetto, scongiurandolo di non rompere l'unità più bella del nostro popolo, cioè la spirituale. Non ebbi risposta!

A Villa cominciarono a scavare le fondamenta della chiesa senza avere l'autorizzazione. Vi furono dei ricorsi, fatti fare per mezzo dei fedeli e venne l'ordine di cessare. Presentarono il progetto al Genio Civile e si poté farlo rigettare. Ma non si sa come hanno fatto, stanno lavorando con ogni libertà sotto il naso di tutte le autorità e la chiesa va sorgendo. Hanno faticato per trovare il terreno, perché tutti i ricercati a venderlo furono dissuasi; ma finalmente il bisognoso di denari l'hanno trovato!

Scrissi al Prefetto il 15 maggio pregandolo a persuadere il Podestà di Tagliacozzo a lasciare libera la popolazione di Villa e a non proteggere i protestanti, come apertamente si asserisce che egli fa! mi rispose il 25 detto assicurandomi che aveva parlato e che mi tranquilizzassi.

Parlai personalmente col *Podestà* e anche al suo fratello On. Amicucci, e ambedue fecero mille buone promesse, ma si dice apertamente che

sono proprio loro che appoggiano i protestanti e che il Prefetto li segue, perché teme l'Onorevole Amicucci.

Siamo veramente abbandonati; e da tutto si rileva che sono assai più favoriti dalle autorità civili e politiche i protestanti che noi Ministri cattolici.

I Ministri protestanti sono così audaci che dicono a coloro che li seguono: Non abbiate paura, il Prefetto lo faremo stare al suo posto e i Carabinieri dovranno rispettarci, altrimenti faremo loro dei ricorsi. Sta poi di fatto che ottengono ciò che vogliono e sono temuti molto più di noi.

Spero molto nella prossima Missione che sarà predicata dai Padri Gesuiti ai primi di settembre, come ho già detto.

Il presente stato di cose, tra Chiesa e Stato, che ha disorganizzato tutto e ha gettato tutti gli organizzati nel timore e, diciamolo pure, *spavento* di rappresaglie e vendette; favorisce in modo straordinario l'opera di propaganda dei protestanti e ne sanno ben profittare...! Stanno molestando un altro paese, Cerchio, ove non manca niente; il Parroco fa il suo dovere, vi sono le Suore di carità con l'Asilo eppure 7 *o* 8 *affamati* hanno chiamato il ministro protestante il quale ha ottenuto tutti i permessi, tiene delle adunanze private, li incoraggia dicendo che anche qui fabbricheranno la chiesa, e con la speranza di guadagnare alcuni li seguono.

Per ora vi risiede il figlio di un ministro, studente, si dice, di teologia. Il Parroco che ha predicato con zelo ai fedeli è stato minacciato del confino! Anche in questo paese la predicazione si è susseguita con frequenza e ora nel settembre vi saranno le Missioni, che del resto non sono che due anni chi vi sono state predicate.

Con ogni ossequio

Mons. Pio M. Bagnoli

III.

CURIA VESCOVILE DEI MARSI

Avezzano, 3 settembre 1931

Oggetto: *Proselitismo protestante.*

A S. E. il Procuratore del Re

Avezzano

In riscontro alla Sua del 28 u. s. debbo significarle quanto appresso: Già fin dal gennaio scorso quando corse voce che si voleva edificare il

tempio evangelico a Villa S. Sebastiano, scrissi a S.E. il Prefetto di Aquila pregandolo a non dare il permesso; tornai a scrivergli il 14 maggio dicendo: « che questo fatto della costruzione del tempio servirebbe a mantenere uno stato di disagio spirituale in quella popolazione con effetti non buoni per l'ordine pubblico ». E aggiungevo: « Vi sono già divisioni tra famiglia e famiglia, tra marito e moglie, tra figli e genitori per la divisione spirituale avvenuta fra loro ». E pregato di impedire la costruzione di detto tempio « non soltanto per il bene delle anime, ma anche per conservare l'unità spirituale della nostra Nazione, la quale unità sarà la forza massima in ogni circostanza e bisogno e anche per mantenere la pace e l'ordine in quel paese ». E a tale scopo fui più volte da S.E. il Nunzio Apostolico, il quale mi assicurò di averne interessato personalmente S.E. Mussolini.

Oggi, dopo le esperienze di questi ultimi mesi non debbo che confermare quanto sopra: doversi cioè impedire a qualunque costo la costruzione della chiesa protestante in Villa S. Sebastiano, essendo non solo un insulto ed un attentato alla fede dei padri, ma una minaccia continua per l'ordine pubblico e per l'unità del popolo giacché essa non servirebbe che a perpetuare quel dissidio che diventa sempre più acuto.

I seguaci dei protestanti a Villa sono ormai ridotti ai minimi termini: e la prova se ne è avuta nelle recenti feste dei Protettori, alle quali l'intera popolazione ha preso parte attiva con entusiasmo mai visto per l'innanzi; e di ciò può fare testimonianza il Maresciallo dei RR. CC. di Tagliacozzo che ebbe ad assistervi con i suoi Militi. Si deve poi notare che anche i pochi seguaci rimasti seguono i protestanti non per dottrina o convinzione, ma per puntiglio e per essere ossequenti a qualche autorità locale che vuole così... Se questa autorità cessasse dalle minaccie e dalle intimidazioni contro chi non si assoggetta ai suoi voleri, tutti tornerebbero alla Chiesa Cattolica. Molti poi sono favorevoli alla costruzione del tempio per interesse, giacché vi lavorano; anzi hanno detto che dopo che sarà terminato non avranno più a che farsene dei protestanti.

A dimostrazione di quanto affermo sulla poca o nessuna convinzione degli animi circa la propaganda protestante, basti dire, che quando, or non è molto un operaio di Villa, in seguito ad un incidente, fu ricoverato nella casa di salute di Avezzano, chiamò il Sacerdote Cattolico; e a chi gli obiettò: Ma non sei tu protestante? egli rispose: Lo sono a Villa, ma fuori di Villa e specie davanti alla morte sono cattolico. E ricevette i Sacramenti lui e la moglie, atterrita dalla disgrazia del marito: né volle assolutamente vedere il pastore Seta che aveva osato di recarsi a visitarlo.

Questo Seta, ex religioso, apostata, con moglie e figli, svolge purtroppo una propaganda esiziale a base di vane promesse e di menzogne (basti ricordare che nella sottoscrizione popolare fatta per essere autorizzati il tempio c'era la firma sua e della sua signora, nonché di bambini di pochi mesi...).

La sua presenza è una delle prime cause che alimenta il disordine in quella popolazione, giacché è lui che incoraggia i pochi satelliti a rima-

nere fra le file dei protestanti; è lui che come altri ministri quale per es. quello che è in Cerchio, ha detto: Non abbiate paura; il Prefetto lo faremo stare a posto e i Carabinieri dovranno rispettarci, altrimenti faremo loro dei ricorsi.

Il Sac. Bernardino Mastroianni, ex Redentorista, non è di questa Diocesi; dimorò solo provvisoriamente per qualche tempo a Villa S. Sebastiano, allora vacante, ma né come paroco né come economo. Durante la sua permaneza commise abusi di ogni sorta contro le leggi ecclesiastiche; e fu proprio lui a mettere sotto sopra la popolazione contro il Vescovo quando, dovendo mandare il parroco in quel paese, lo pregai di venir via. Visto che non obbediva, ma che si ribellava apertamente agli ordini dati, lo privai di ogni facoltà per l'intera Diocesi con l'ingiunzione di partire. Ostinato non si dié per vinto e vi rimase ancora per due mesi tenendo riunioni in casa e sobillando il popolo. Fu solo dopo l'intervento della Questura di Aquila che partì, pur continuando a tornare di nascosto a Villa e mantenendo relazione coi suoi amici di Villa e di Tagliacozzo. Sembra che nelle sue lettere esorti alla calma e all'obbedienza al Vescovo; ma sta di fatto or non è molto disse ad alcuni suoi amici: State tranquilli; tra tre mesi ritornerò a Villa.

È un fanatico, un caparbio, un ribelle; forse più malato di testa che cattivo. Per quanto mi consta non lo ritengo immorale nel senso comune della parola, cioè quoad sextum. Per riaverlo i suoi sono ricorsi alla S. Sede e anche a S. E. il Capo del Governo; ma il suo ritorno è una pura illusione sua e degli amici: egli non rimetterà più piede nella mia Diocesi.

Io penso che impedendo la costruzione del tempio a Villa si verrebbe a paralizzare l'azione del Seta, essere nefasto, che dovrebbe sloggiare di lì: e una volta tornata la calma e l'ordine in quella parrocchia verrebbe assicurata la pace anche nelle altre parrocchie della Diocesi, per le quali l'esempio di Villa è estremamente funesto per la fede e per l'ordine pubblico, come è avvenuto a Cerchio.

È doloroso pensare che mentre i ministri protestanti sono liberi di fare e dire ciò che vogliono a danno delle coscienze e della pace famigliare, si debba poi richiamare al dovere un parroco che predica ai fedeli con vero zelo per difendere la fede e l'unità religiosa e civile.

Non so come mentre si favorisce la diffusione della fede in lontane regioni, si debba essere poi tanto acquiescenti verso quelli che vengono a distruggerla in casa nostra.

Concludendo, per le ragioni suesposte, circa la costruzione del tempio evangelico in Villa S. Sebastiano rispondo: « negative et amplius ».

Con ogni ossequio

Mons. Pio M. Bagnoli

IV.

REGIO UFFICIO PER GLI AFFARI DI CULTO
PRESSO LA PROCURA GENERALE DEL RE
DELLA CORTE D'APPELLO DI AQUILA

Roma, 31 marzo 1932/X

Posizione 148/2 - Prot. N. 462

Ritenuto che il piccolo gruppo di evangelici di Villa S. Sebastiano ha potuto ingrandirsi profittando di un'agitazione sorta, in segno di protesta, contro un giusto provvedimento di S. E. il Vescovo di Avezzano, nei riguardi del sacerdote Bernardino Mastroianni, e che perciò si tratta di un movimento che non dà sicura garanzia di continuità e di coesione, il Ministero della Giustizia e degli Affari di Culto, sul conforme parere di quello dell'Interno e dell'On.le Presidenza del Consiglio, ha negato la chiesta autorizzazione per l'acquisto del terreno occorrente per la costruzione del tempio evangelico nel Comune di Tagliacozzo, e per l'apertura al Culto del Tempio stesso.

La prego pertanto di prendere atto di qunato sopra.

Il Procuratore Generale de Re

Villa S. Sebastiano, 10 luglio 1932

Al pastore Seta,

Il sig. tenente mi ha incaricato di farle noto che l'ingegnere del Geni Civile gli ha fatto presente che non può in seguito alla sola richiesta della parte interessata, collaudare il nuovo Tempio evangelico e che ciò può fare solamente in seguito a richiesta del Ministero, per tramite della Prefettura di Aquila.

Quindi la prega di voler ritornare ai vecchi locali, come da ordine dato da S. E. il Prefetto, perché continuando a rimanere nella sala sottostante il Tempio, si avrebbero nuovi reclami e quindi si dovrebbe essere costretti a prendere provvedimenti.

A scanso quindi di ogni responsabilità pregola non fare più alcuna riunione nella predetta sala.

Maresciallo Maggiore a piedi
Comandante la Stazione
Ruffoni Giacomo

COMUNE DI TAGLIACOZZO
Prot. n. 2919

Addì, 16 luglio 1932/X

Oggetto: *Villa S. Sebastiano (Tagliacozzo) - Propaganda Evangelica.*

Comunicazione della nota Prefettizia 13 corr. n. 0929 Gab.
Risposta alla Nota del..... al
Rev. Prof. Dante Seta, Pastore Evangelico
Villa S. Sebastiano

Per l'adempimento comunico a V. S. la seguente lettera pervenutami dalla Regia Prefettura di Aquila: « Poiché il pastore evangelico, Prof. Dante Seta, ha creduto di richiedere più precise delucidazioni in ordine alla nota 7 marzo scorso n. 0308 della Regia Questura e di cui è cenno nella Prefettizia del 28 giugno scorso n. 0929 Gab., prego V. S. di comunicargli che soltanto ad ultimata costruzione del tempio, in contrada « Pozzo » di Villa S. Sebastiano e dopo che saranno intervenute le verifiche tecniche sulla stabilità della costruzione e che il Ministro di Giustizia e Culti avrà autorizzato l'apertura del Tempio, vi si potranno liberamente tenere le riunioni dei fedeli. Fino ad allora, invece, per le riunioni a scopo di culto si dovranno sempre osservare le istruzioni impartite con la mia circolare 16 gennaio u. s. n. 082.

Gradirò assicurazione

p. Il Prefetto - F.to Ales. »
Il Podestà: Amicucci

V.

APOSTOLATO DELLA PREGHIERA
Direz. Gen. per l'Italia

Roma, 27 maggio 1931

Eccellenza Rev.ma,

Finalmente mi è riuscito di poter differire la mia andata a Venezia dopo il Corpus Domini... Credo che sia un mezzo miracolo, e da ciò deduco che l'opera che vogliamo compiere è di gloria di Dio.

V. E. abbia la bontà, se vuole che io venga, di mandarmi la relativa lettera di invito, perché io possa giustificare la mia presenza a Villa S.

Sebastiano; altrimenti potrebbero avere pretesto di dire che io sia andato, per provocare disordini. Se non vuole mandarmi la lettera V. E., potrebbe farmela mandare dal parroco; ma in ogni modo bisogna che io abbia l'invito da parte dell'autorità ecclesiastica. In questa lettera è prudente mettere soltanto l'invito per la predicazione sul Santissimo Sacramento senza aggiungere altro. Se mi si devono dire altre cose, sarà meglio farlo in foglio separato.

Da Roma verranno il giorno 4 una ventina di uomini. Sarebbe necessario averne un buon numero anche da Avezzano e Tagliacozzo. E' necessario che ci sia una massa imponente. V. E. veda se è conveniente che in quel giorno si faccia la processione del SS.mo Sacramento per il paese.

Io verrò ad Avezzano, se mi sarà mandato l'invito, mercoledì, per poter andare il giovedì in automobile a Villa S. Sebastiano. Abbiamo saputo che gli altri partiranno il 4 con il treno che arriva a Villa alle 9. Io mi devo trovare sul posto.

La tattica da usare sarebbe questa: Io farei una predica la mattina sull'Eucarestia, senza alcun accenno polemico. Se essi provocheranno, risponderò con un'altra predica la sera. Gli uomini cattolici saranno per le strade e sentiranno insultare la nostra religione, reagiranno; in caso contrario staranno al loro posto.

Quello che importa è che la popolazione cattolica veda palesemente che è appoggiata.

Sono sicurissimo che le cose andranno bene. Certo la nostra andata impedirà nuove defezioni, e può darsi che qualche pecorella traviata ritorni. Se i protestanti provocheranno, invocheremo la questura, per farli mandare via e diffidare. Per ora è necessario che nulla si sappia. Speriamo che la Madonna SS.ma riporti il trionfo d'amore su questi poveri infelici che la bestemmiano, credendo di fare ossequio a Dio. Le preghiere di V. E. affretteranno il ritorno dei prodighi.

Aspetto una sollecita risposta...

P. Vittorio Genovesi S. J.

VI.

MANIFESTO SULLA FACCIATA DELLA CHIESA CATTOLICA PER LE MISSIONI DEL NOVEMBRE 1931.

Sabato alle ore 8,30 si darà principio alla Sacra Missione diretta RR. PP. Giuseppe Golia, Vittorio Genovesi. Dal Padre D'Amato, Giuseppe Gori della compagnia di Gesù. Cittadini di Villa accorrete numerosi e costanti alla parola di Dio per riformare la vostra vita secondo i veri principi cri-

stiani, per confermarvi nella fede, per onorare questa stessa fede con opere sante. Il mio invito è rivolto a tutti i cittadini di Villa perché tutti mi appartengono per il battesimo perché hanno ricevuto poi la Chiesa Cristiana. Un'esotica setta venuta in marzo a noi vuole strapparvi a questa (che) è l'unica Chiesa fondata da Cristo spargendo dottrine in aperta opposizione con il Vangelo e le patrie tradizioni.

Cittadini di Villa

venite ad ascoltare i Missionari e comprenderete che quanto sono futili e calunniose le difficoltà apportate alla nostra fede. E non tollerate allora che si oltraggi impunemente quella religione che come è l'unica religione di Cristo è l'unica religione dello Stato e dell'Italia essendo secondo lo Statuto del Regno gli altri falsi culti semplicemente tollerati.

Non oltraggiare la memoria dei nostri padri ripudiando quella fede che essi professarono e vi insegnarono. Non tramandate ai vostri figli un nome obbrobrioso e rinnegato. Per la salvezza delle vostre anime, per carità di patria, state sempre saldi nella fede perché l'Italia è sempre quale la vollero i nostri grandi.

Una d'armi, di lingua, di altare, di memorie, di sangue di coraggiosi.

Il Parroco Alfonso Tabacco

VII.

Avezzano, 1° ottobre 1936

Oggetto: *Relazione circa l'abiura del pastore protestante di Villa S. Sebastiano, Sig. Carlo Zardi.*

Eminenza Rev.ma,

Ben volentieri soddisfo al desiderio dell'Em.za V. Rev.ma, d'inviarLe cioè una breve relazione circa l'avvenuta abiura del pastore protestante, Dottore in Teologia, Sig. Carlo Zardi.

Circa due anni fa, poco meno, mi pervenne d'ordine del S. Padre, dalla S. C. Concistoriale un manoscritto del Rev.mo P. Bevilacqua con quale informava che il nuovo pastore per Villa era un giovane, certo Carlo Zardi, ammogliato, il quale aveva vivo desiderio di ritornare alla Chiesa Cattolica, ed altre circostanze si aggiungevano molto favorevoli al giovane. Si raccomandava perciò al Vescovo e al Parroco di non attaccare personalmente lo Zardi, né di far tenere in Villa predicazioni troppo battagliere, ecc. Feci osservare che mi trovavo a disagio in coscienza, perché se lo

Zardi avesse fatto propaganda, come restare zitto? Io mobilitai, segretamente e con prudenza, tutto quello che potei in Avezzano; Parroci, Uomini di A.C. e Suore per sorvegliare lo Zardi nel modo più minuzioso giacché si era stabilito in Avezzano.

La Provvidenza volle che prendesse delle stanze in fitto nella casa di un cugino del Parroco del Duomo, Mons. Giusti; il controllo quindi era perfetto circa le persone che riceveva e gli stampati che maneggiava. In ciò si ebbe tranquillità completa, e la madre andava quotidianamente a fare la S. Comunione al Duomo, dove venne conosciuta come madre del pastore...!

Ricevei lo Zardi tre volte nel periodo di molti mesi, e sempre mi espresse il suo vivo desiderio di ritornare alla Chiesa cattolica; che lui non mi avrebbe dato dispiaceri, ecc., ma..., soggiungeva, come dare da mangiare alla madre, alla moglie, ad una piccola creatura e ad un'altra per via?! Risposi: « Capisco, ma la N.S. Fede non ammette tergiversazioni né alternative: la Provvidenza penserà a tutto generosamente: fede forte ci vuole! ».

Ebbi a rimproverarlo più volte per atti e fatti che non avevano osato fare gli altri pastori. Lo Zardi mi diceva: Ma, Monsignore, mi obbligano i miei superiori e finché sarò pastore, dovrò fare da pastore. Ed io risposi, farò da Vescovo. E da quel giorno diedi ordine al cameriere di dire, ogni volta che si fosse presentato: Monsignore è occupato. E mi seccò anche il sapere che lo Zardi andava dicendo: Io sono bene con tutte le autorità, anche con Mons. Vescovo. I miei ricorsi gli fruttarono molte diffide da parte dell'autorità e molte noie e si trovò male. Non venne più a trovarmi, ma mi mandava notizie preziose, ora per mezzo del Vicario Generale, ora per il Parroco del Duomo, fermandomi per la via, ed io me ne servivo bene.

Nei primi di agosto lo Zardi si presentò all'Episcopio, ma il cameriere gli ripeté: Monsignore è occupato. Allora egli soggiunse al cameriere: « Badi, è cosa che riguarda Monsignore ». Il Cameriere insisté: è incomodato e sta in letto. M'inviò subito un biglietto d'augurio e mi comunicò il passo ormai fatto definitivo. Io gli ricambiai un biglietto di rallegramenti, di augurio, di coraggio e di fiducia nella Divina Provvidenza che nulla gli sarebbe mancato, benedicendolo.

Incoraggiato dal mio biglietto, immediatamente mi mandò *la bella lettera* della quale rimisi copia al *S. Padre*, e a *codesta S.C.* colla mia del *15 agosto scorso* e al Rev.mo. *P. Abate Caronti*, perché lo riguarda come un suo figlio spirituale.

Lo Zardi venne a trovarmi, ed io lo accolsi come un figliolo, e fissammo il da farsi e cioè: Prima di tutto un'istruzione quotidiana per 15 giorni, fatta da Mons. Giusti allo Zardi, sebbene *Dott. in Teologia* (col Diploma firmato anche da... Bonaiuti...!) e alla sua Signora, e con vera umiltà e benevolenza ascoltavano le lezioni ed istruzioni nella loro casa. Debbo aggiungere che la creatura nata dallo Zardi di un mese prima già l'aveva fatta battezzare col rito cattolico e si prevedeva il suo passo. Poi stabilimmo che la sera del 23 agosto, Domenica avrebbe fatta l'*abiura* al Parroco Mons. Giusti e si sarebbero confessati da lui, da me delegato a tutto ciò.

La mattina del 24 agosto, festa di S. Bartolomeo, nella mia Cappellina dell'Episcopio amministrai la *Cresima alla Signora,* e subito *li unii in Santo Matrimonio religioso,* perché non avevano che il vincolo civile. Fu subito celebrata la Santa Messa, e a metà della medesima ricevettero la S. Comunione per le mani del Rev.mo P. Abate Caronti.

Avevo in precedenza proposto allo Zardi di rileggere l'abiura là in Villa, dove aveva predicato l'errore, atto quasi doveroso per ragioni intuitive, ed egli annuì senza alcuna difficoltà. La mattina stessa del 24, quindi, circa le ore 9,30 arrivammo a Villa S. Sebastiano insieme allo Zardi e all'Abate Caronti. Fummo accolti con banda, ecc. ecc., essendo conosciuto l'avvenimento, perché deve sapersi che vi era festa solenne di S. Bartolomeo, con grande concorso di popolo; bande fuochi ecc. *Noi tre entrammo subito in chiesa,* che era gremita di popolo e qui avvenne quanto l'*Osservatore Romano* del 30-31 agosto riportò in modo del tutto obiettivo e storico, e che certamente avranno letto.

Lo Zardi mi ha ripetuto più volte con lacrime di gioia agli occhi che queste grazie il Signore gliele ha fatte per le preghiere della sua santa mamma, nuova santa Monica.

La cosa produsse un grande effetto nel paese. I pochi restati aderenti ai protestanti sono scossi, solo pochissimi cercano di rialzare la testa, quasi volessero rendere una rivincita, ma non trovano appoggio. Io spero tutto dal Sacro Cuore di Gesù continuiamo a trattare quei poveri illusi con ogni carità; anche i capi si lasciano avvicinare dallo spirito di carità di Gesù Cristo e vanno a trovare il Parroco.

Con ogni ossequio...

Mons. Pio M. Bagnoli
Vescovo dei Marsi

A S. Em.za Rev.ma
Cardinale Bisleti
Sacra Congregazione del Concilio
Roma

VIII.

Villa S. Sebastiano, 2 maggio 1935

Eccellenza Rev.ma,

Perdoni se spesso la disturbo con i miei scritti. Ieri ho parlato con Teodoro Gargano cugino di Emilio Gargano ex presidente della setta protestante di Villa. Ho detto ex presidente, perché, come Le scrissi altra vol-

ta ed ormai si sa con assoluta certezza, è stato deposto dalla sua carica di Presidente dall'Attuale Pastore di Villa per averlo personalmente sorpreso in relazioni non buone con la figlia di Agostino Valente (vulgo detto La Legge).

Ora, mi disse il suddetto Teodoro Gargano, che c'è un forte dissidio fra il pastore e Gargano Emilio, Valente Agostino e per altri motivi, anche fra il Pastore e Filippo Piacente. Mi assicurò anzi Teodoro Gargano che Emilio Gargano suo cugino abbia detto al Pastore, « Si ricordi che Cristo si adora tanto nella chiesa alta (cattolica), come nella chiesa bassa (protestante); e se io me ne ritorno alla chiesa alta, ne porto con me una *soma* di protestanti ». Il Pastore si dice abbia risposto: « Va pure dove ti pare e piace e portane con te quanti vuoi; io voglio che quelli che frequentano la nostra chiesa non siano falsi come voialtri ». Si sa con certezza che i tre suddetti capi protestanti, cioè Emilio Gargano, Valente Agostino (La Legge) e Filippo Piacente stanno facendo di tutto per far rimuovere da Villa l'attuale Pastore. Per noi invece sarebbe molto provvidenziale che rimanesse l'attuale pastore, perché questi vuole assolutamente farli vivere da veri protestanti, mentre invece i protestanti di Villa non vogliono saperne di questo, specialmente di levare le immagini sacre dalle case. Veda quindi V. E. se potesse mettere al corrente di tutto questo il Prefetto e così impedire un cambiamento di Pastore, che potrebbe per lo meno ritardare il ritorno alla Chiesa cattolica di parecchi. Di più io La pregherei di un altro favore, sempre se lo può fare, senza nocumento della Sua autorità. Il favore è questo: se potesse mettere al corrente di questo stato di cose il Commissario di Tagliacozzo e vedere se il Commissario con qualche scusa potesse chiamare a Tagliacozzo i tre suddetti caporioni del movimento protestante, ed approfittare del loro grande disgusto verso il Pastore, per dir loro qualche buona parola per farli rinsavire e ritornare alla chiesa cattolica. Io sono convinto che se il Commissario di Tagliacozzo li chiamasse e desse loro una piccola spinta verso di noi, quelli, date le condizioni spirituali in cui si trovano, si arrenderebbero, e se ritornassero quei tre capi, l'assicuro Eccellenza che la questione protestante a Villa sarebbe in gran parte già risolta, perché quei tre ne condurrebbero tanti altri, che sono loro legati per motivi di interesse.

Faccia di tutto Eccellenza per accontentarmi. Ci andrei io personalmente a parlare di questo al Commissario, se V. E. lo credesse opportuno. Però mi riesce molto difficile poterlo trovare perché a Tagliacozzo viene alla domenica e per me in tale giorno è impossibile muovermi da Villa; viene anche qualche giovedì, ma non si sa mai quando e di più io ogni giovedì ho scuola di religione in Avezzano. Veda V.E. se fosse possibile trovare qualche altro modo per fare il suddetto tentativo, che io crederei molto efficace. Ieri pure ho avuto un secondo abboccamento con la moglie dell'Ufficiale Postale, una certa Balestra Iole, sorella del famoso Balestra Irnerio, per vedere se fosse possibile di fare ritornare alla chiesa il suddetto Irnerio e suo fratello Italo, ambedue ancora protestanti. Mi disse che ormai poco frequentano il culto protestante e che stanno staccandosi

un po' alla volta per ritornare alla chiesa cattolica. Li trattiene ancora un po' di rispetto umano. Con Italo ho già parlato anche direttamente; mi pare che la grazia stia lavorando. Con Irnerio non ho ancora parlato perché si trova a Sulmona per ragione di lavoro, e a Villa viene qualche rara volta di passaggio in giorno di domenica e quindi mi è più difficile l'abboccarlo.

Sto pure lavorando presso i parenti cattolici di due che hanno sposato in rito protestante e ci sono buone speranze che ritornino alla chiesa e rifacciano il matrimonio con rito cattolico. Certo ci sono delle difficoltà grandi, ma nulla è impossibile col buon Dio. Ieri c'è stato l'Ufficio di Anniversario per Costantini Raffaele. Per mezzo dei parenti cattolici sono riuscito a far venire ad assistere al suddetto Ufficio la figlia del Defunto, Costantini Giulia, che ha sposato due mesi fa in Rito Protestante. Venne pure suo marito. Hanno promesso che ritorneranno alla chiesa e sposeranno in rito cattolico. Came vede, e come Le ho detto altre volte, bisogna fare più che altro un lavoro indiretto con questi protestanti bene intenzionati, cioè attraverso l'opera di parenti ed amici cattolici per non dar nell'occhio agli altri, che sembrano accaniti, perché se s'accorgono questi per lo meno la conversione viene ritardata tanto li stanno dietro chiamandoli banderuola, volta faccia, traditori ecc. Da parte nostra, come vede, tutto quello che ci è possibile fare, secondo le nostre povere forze, lo facciamo, ma più che tutto in questo mese confidiamo nell'intercessione di Maria Santissima. Domenica prossima, a Dio piacendo, andremo col pellegrinaggio parrocchiale a Pietraquaria... a fare i fioretti per la conversione dei protestanti della parrocchia...

Sac. Giovanni Bellarini

P. S. Avevo dimenticato una cosa; sarebbe opportuno, se V. E. crederà che sia fattibile, che il Commissario fosse messo al corrente subito e chiamasse prima delle feste di maggio 12 e 13 c. m. i suddetti capi protestanti, perché con le feste che ancora sono molto sentite anche dai protestanti, avrebbero una bella scusa per ritornare.

IX.

Eccellenza Rev.ma,

Le rendo noto che il pastore Salvatore Scivales già da una ventina di giorni ha lasciato Villa di notte, senza salutare nessuno. Nelle due Domeniche passate 18 e 25 c. m. è venuto a tenere il Culto il pastore Zardi Carlo di Palmanova (Udine).

Mi disse il maresciallo di Tagliacozzo che il suddetto pastore è stato approvato con decreto 10 luglio 1934 per la chiesa di Vintebbio di Serravalle (Vercelli), e che attualmente tiene il permesso per tre mesi d'esercitare il culto a Villa.

Il pastore in merito ha poi affermato al Capostazione di Villa, che tiene il permesso d'esercitare il culto anche a Cerchio, ed ha assunto informazioni per potersi abbonare al treno. Il capostazione di Villa gli ha dipinto così male le cose, specialmente di Villa, che il pastore ha concluso dicendo: « Mi sono già accorto della verità di quanto lei dice; questo paese proprio non mi piace, tanto meno i suoi abitanti, che sono tutti ignoranti, zotici e sfruttatori quanto mai. Farò domanda di essere trasferito altrove ». Da sabato 24 c. m. il pastore Zardi Carlo dimora e Villa. Non si sa ancora se risiederà stabilmente. Non ha ancora con sé la famiglia. Tra i protestanti il nuovo pastore non ha suscitato alcun entusiasmo. Non si fa mai vedere in giro per il paese; rimane quasi sempre chiuso in casa. Costui è quello di cui mi ha parlato V. E., o è un altro? Le sarei gratissimo se mi potesse dire qualche cosa in proposito, anche per sapere regolarmi meglio...

Sac. Giovanni Bellarini

Villa S. Sebastiano, settembre (?) 1935

X.

Al Molto Rev. Pastore della Chiesa Evangelica Wesleyana

Roma

I sottoscritti fanno domanda di essere ammessi alla Chiesa Evangelica per seguire il puro Evangelo di Gesù Cristo e per togliersi dalla schiavitù di Satana e del Vescovo Bagnoli, traditore di Cristo e di Pescina.

Così anche le loro mogli e famiglie e con esso lui; spontaneamente sottoscrivono.

(11 firme)

Pescina, 20 luglio 1938/XVII

Pescina, 3 agosto 1938/XVII

Al Rev. Pastore Francesco Cacciapuoti,

Dopo la sua venuta ultima, tutti mi hanno tempestato di domande, tutti hanno domandato a quando la nuova venuta ecc., tanto è vero che

il giorno dopo, sono stato chiamato dal Segretario Politico, dal quale fui minacciato di confino. La minaccia non mi ha fatto spavento. Risposi come si doveva.

Con ogni ossequio...

Giuseppe Scamolla

Elenco dei paesi simpatizzanti degli evangelici conservato nell'archivio della Chiesa Evangelica di Villa S. Sebastiano:

1) S. Jona - S. Potito: 1
2) Castelnuovo di Massa d'Alba: 3
3) Gallo di Tagliacozzo: 2
4) Villa S. Giovanni: 3
5) Celano: 2
6) Avezzano: 20
7) Capistrello: 6
8) Coppelle: 3
9) Torano: 2
10) S. Stefano del Corvaro: 4
11) Scurcola: 4
12) Cese di Avezzano: 11
13) Rosciolo: 1
14) Cappadocia: 1
15) Corfino: 1

I Protestanti nella Massoneria italiana del primo Novecento

Sulla presenza dei protestanti nella Massoneria, in Italia, fra il 1900 e il 1915, scriveva Paolo Orano nel 1931 (1) « oltre gli ebrei, le logge hanno buon numero di protestanti. Si può dire senza tema di errare che le chiese protestanti d'Italia siano in maggioranza massoniche. I protestanti in massoneria, attaccati come debbono essere alla monarchia e alle leggi italiane, si trovano a tutto loro agio. Non fanno molto parlare di loro, ma i loro rappresentanti attivi nell'Ordine si fanno valere e conquistano le cariche alte per meriti massonici distinti ».

« Quali le ragioni? » Si domanda don R. Esposito e crede di poter rispondere che « nell'Ordine i protestanti trovano un ambiente molto favorevole alla coesistenza fra le istanze cristiane ed il libero esame inteso nella sua accezione più vasta » (2).

La questione in generale dei rapporti fra Massoneria e Protestantesimo è un grande problema storico che investe le origini stesse dell'Ordine in Gran Bretagna; non ne possiamo trattare di proposito in queste brevi note, e neppure, del resto, è ancora possibile esaminare su basi sufficientemente sicure i rapporti fra evangelici italiani e Massoneria dall'età del Risorgimento in poi, tema tuttora aperto alla ricerca storica. Per intendere tuttavia come il tema sia di rilevante importanza per la storia del Protestantesimo italiano, basti menzionare due notevoli figure di uomini in cui si collegarono strettamente le due qualità, di protestante e di massone: Matteo Prochet, presidente del Comitato di evangelizzazione della Chiesa Valdese, al quale la Massoneria spianò di fatto la strada ovunque lo condusse la sua missione; Carlo Alberto Tron, le cui relazioni massoniche negli Stati Uniti consentirono a un gruppo di valdesi di stabilirvisi, fondando la cittadina di Valdese.

D'altra parte, se è vero che una descrizione e un'interpretazione complessiva del nostro tema sarebbe arrischiata allo stato degli studi, sarà pur lecito segnalare all'attenzione degli storici alcuni dati e alcu-

(1) La Massoneria dinnanzi al Socialismo, 2ª ed. Macerata

(2) La Massoneria e l'Italia, 4ª ed. Roma, 1969.

ni spunti che, proprio ai fini della descrizione e dell'interpretazione complessiva, non si potranno certamente trascurare.

Il Protestantesimo è stato alla base stessa della strutturazione della Massoneria moderna, nella persona del legislatore di questa (3) e soprattutto di quanti nella Massoneria avrebbero — dal Protestantesimo — intravvisto la radice di un necessario ordinamento etico, su cui le chiese evangeliche riluttavano ad estendere la propria influenza, ammaestrate dal sanguinante spettacolo della Chiesa di Roma: La religione che si opacifica e discende grado a grado dallo spirituale al morale al giuridico ed a piani ancora più bassi!

Della Massoneria si avverte dunque l'esigenza proprio nei paesi toccati dalla Riforma, nei Paesi del libero esame.

Spezzata l'unità religiosa, si avverte allora indispensabile l'unità etica, senza più il supporto di una *teologia* comune ma col supporto di una *fede* comune « sulla quale tutti gli uomini siano d'accordo, lasciando ad essi ogni libertà per le loro particolari opinioni » (4).

Leggi e rituali della Massoneria rivelano la mano e la competenza biblica, per allora, esclusiva del mondo protestante.

E persino quando una Comunione Nazionale, nel 1877, compie un atto incompatibile con la universalità della Massoneria ed elimina dal proprio rituale l'invocazione al Grande Architetto dell'Universo e dal Tempio la Bibbia aperta, il proponente — allora — non risulta essere un ateo, un positivista. Si tratta di un pastore evangelico, sia pure destinato a lasciare il Vangelo per la tribuna, assurgendo al fasti di presidente del senato francese.

E qui in Italia, assistiamo nell'età risorgimentale al fenomeno di numerosi preti cattolici i quali attuano la riforma per conto proprio e si fanno ministri del Vangelo aggregandosi — generalmente — a delle Chiese organizzate. Che costoro aderiscano, quasi sempre, alla Massoneria, non occorre illustrarlo a chi si è avvicinato a questi aspetti della nostra storia con lo Spini di « Risorgimento e Protestanti » o del recente « L'Evangelo e il berretto frigio ».

Ma perché avviene questo? A noi pare che esaurire questo fenomeno con motivazioni contingenti o comunque puramente politiche significhi restare in superficie, e che non si possa negare la presenza di specifiche motivazioni religiose.

La Massoneria, se appare in Italia quasi contemporaneamente che nel resto del mondo civile allo spirare del primo terzo del secolo XVIII, come struttura organizzata si presenterà soltanto — alla maniera napoleonica e per un tempo effimero — al principio del secolo scorso. Per scomparire sotto il piviale della Santa Alleanza e finalmente risorgere nel 1860; a Risorgimento virtualment concluso. Ma questa « conclusione » del Risorgimento, rappresentata dal sorgere dell'Italia unita, della « terza Italia » raccolta dal 1870 intorno alla « terza Roma », a molti non pare una conclusione. Fra gli insoddisfatti, vi sono certamen-

(3) Il pastore James Anderson, autore delle Costituzioni del 1723.

(4) Antichi Doveri di un Libero Muratore. I. Concernente Dio e la religione.

te anche gli evangelici massoni, o quei massoni che pur non avendo aderito a gruppi confessionali sono animati da profondo spirito religioso e considerano il Risorgimento inconcluso; infatti, esso non riesce a dare agli italiani ciò che nei secoli precedenti è stato loro duramente negato: la Riforma religiosa. Perciò avviene che nell'Italia unita, all'interno di una Massoneria abbastanza vistosamente « politica » e nota come tale, vi sia un filone poco noto di Massoneria religiosa che, a nostro parere, non dovrà essere trascurato da chi si occuperà in avvenire del nostro tema.

Si considerino certi lineamenti profondi della personalità di un Gavazzi. Si pensi al dibattito fra massoni, inteso a proporre il *cuius Regio eius religio* a quelle plebi medesime cui si imponeva il principio di nazionalità. Era lo sforzo del Fratello Angelo Camillo De Meis, che trovò diffidenti gli stessi riformati italiani, per il timore che il Protestantesimo venisse strumentalizzato a dissimulare lo Spirito hegeliano. Si valuti il significato dell'accostarsi del Mamiani al cristianesimo unitariano. Sono tutte testimonianze significative, ci pare, del permanere, nel seno dell'ambiente massonico italiano, di ispirazioni religiose che lo ricollegano all'originario retaggio protestante. Eppure gli avvenimenti del primo quindicennio del nostro secolo — che stiamo per rievocare — unitamente alle più clamorose caratteristiche « politiche » della Massoneria italiana attorno all'incontro dei due secoli e al prevalere nei suoi personaggi più vistosi di un facile e superficiale positivismo filosofico, farà sì che in seguito, proprio in campo protestante, essa incontri un'ingente somma di diffidenza e ostilità.

Ancora nell'anno accademico 1939-40 il compianto pastore Rostagno, professore di teologia pastorale allaFacoltà Valdese, sebbene in Italia la Massoneria fosse proibita da quindici anni, seguitava ad esortare i discepoli a non entrare mai in Massoneria. « In qualità di forza opposta al Vaticano — continuava a dire — dovete avvalervene. Ma voi dovete confessare soltanto Cristo e non lasciarvi tentare dalla "politica" ». E raccontava di Saverio Fera, che alla fine dei suoi giorni (appunto nel 1915) — incontrato il collega Rostagno — gli aveva detto che aveva fatto bene, lui, a non immischiarsi di politica.

Ora, non trascuriamo di dire questo: parlare della Massoneria italiana nei primi quindici anni di questo secolo, considerando il complesso di coloro che ne fecero partre e considerandone gli influssi sulla società, significherebbe rievocare tutta una vasta opera di evoluzione in senso democratico della vita italiana, in cui i massoni ebbero una parte importante e non ingloriosa: pensiamo solo ai « blocchi dei partiti popolari », con cui tanti comuni furono strappati all'aristocrazia clerico-reazionaria, e amministrati con vivo senso di sollecitudine per i bisogni delle masse più umili e povere, e pensiamo in particolare al più cospicuo esempio di questo indirizzo, rappresentato dall'amministrazione capitolina diretta dal gran maestro Ernesto Nathan.

Ma parlare specificamente di Protestantesimo e Massoneria nella stessa epoca significa invece non ignorare un risvolto negativo della

stessa situazione, significa cioè principalmente parlare del pastore Saverio Fera: un nome, lo abbiamo intravvisto già, fatto apposta per ingenerare il sospetto dei massoni verso i protestanti e dei protestanti verso i massoni.

Saverio Fera, garibaldino nel 1866, convertito nel 1872 ed entrato nel ministero della Chiesa Metodista Wesleyana nel 1877, undici anni dopo era passato alla Chiesa Libera. Nel 1890 diveniva segretario del Comitato di Evangelizzazione di quella e si stabiliva a Firenze, circa nell'epoca in cui la Chiesa Libera viene eretta in ente morale ed assume il titolo di Chiesa Evangelica Italiana.

Lo sfacelo della Chiesa Evangelica Italiana, descritto con grande efficacia da Giorgio Spini nel suo « L'Evangelo e il berretto frigio », si chiama con tutta evidenza Saverio Fera e — se i suoi metodi fossero stati conosciuti dai Massoni — certamente non gli avrebbero attribuito quel prestigio che egli avrebbe successivamente impiegato nella scissione nel 1908. Poiché già nella sfera dlel'evangelismo Fera si era dimostrato poco amico delle assemblee e molto incline alla designazione di fiduciari personali, fino a concludere la dissipazione delle risorse economiche e morali della sua Chiesa.

All'inizio del secolo, troviamo la Massoneria Italiana faticosamente unificata nel Grande Oriente d'Italia, che si insedia nella prestigiosa sede di Palazzo Giustiniani. Il Grande Oriente, o Gran Loggia, ha giurisdizione su tutte le Logge, cui appartengono altresì i membri dei due Riti, il Simbolico Italiano e quello Scozzese Antico ed Accettato: questi « Riti », infatti, reclutano i loro adepti esclusivamente fra i membri delle Logge; ma hanno una loro organizzzazione, costituita dalle Camere Rituali (e anche una loro funzione « filosofica »), diversa e indipendente da quella della Gran Loggia; sicché, inseriti in essa mediante l'appartenenza massonica dei loro adepti, sono, in quanto enti organizzati a sé stanti, da essa indipendente.

Lo scisma che porterà il nome di Saverio Fera avviene nell'ambito del Rito Scozzese Antico ed Accettato ma avrà — ovviamente — gravi conseguenze per la Massoneria intera e non per la Massoneria soltanto.

Nel febbraio 1908 si era svolto alla Camera il dibattito sul tema dell'insegnamento del catechismo nelle scuole comunali. Anche oggi si usa sottovalutare l'importanza dell'episodio, che era in realtà la « prova » per quei deputati i quali, alle successive imminenti elezioni, avrebbero potuto contare sull'appoggio degli elettori cattolici, ossia, reciprocamente, era la prova della maturità laica della società politica uscita dal risorgimento.

I deputati seguaci della tendenza « protestante » non l'appoggiarono, scriverà poi il Gangale (5) (ma nel 1929), fornendo così al Fera una inattesa pezza giustificativa.

(5) Revival, Doxa, Roma.

La prova fallì, come abbiamo avuto tante occasioni di lamentare poi.

Il Gran Maestro Ettore Ferrari aveva scritto personalmente ai deputati massoni ma alcuni di essi (compreso il ministro della pubblica istruzione Luigi Rava) si comportarono, sulla tribuna e davanti all'urna, in maniera contrastante con il principio di libertà di coscienza. Nessuna meraviglia che dalle Logge e dalle Camere Rituali numerosi Fratelli chiedessero che costoro fossero messi sotto accusa.

Saverio Fera, considerato dai Massoni interessato quanti altri mai — nella sua qualità di pastore evangelico — a contestare ogni privilegio della religione cattolica, nell'ambito del consenso direttivo del Rito Scozzese, detto « Supremo Consiglio », difende la posizione dei parlamentari accomodatisi, per la prossima combinazione elettorale, sotto l'ala dei clericali. E siccome non consegue la maggioranza, egli — essendo in quel momento « reggente la presidenza » del massimo organo del Rito Scozzese — se ne va col sigillo, col tesoro e con pochi seguaci a fondare un'altra « Massoneria », che, dal luogo in cui avrà sede, si chiamerà « di Piazza del Gesù ».

Delle sue relazioni di pastore evangelico, il Fera si sarebbe avvalso a Washington, insieme al pastore Burgess, per conseguire il riconoscimento del « primo Supremo Consiglio del mondo » (tale attributo, infatti, spetta al Supremo Consiglio del Rito Scozzese sedente in Washington), e di numerosi altri Supremi Consigli.

È inutile che mi diffonda a spiegare che i protestanti sono, negli Stati Uniti e in tutto il mondo anglosassone, la grandissima maggioranza dei Massoni e che numerosi ministri di culto sono fra i più attivi dignitari e membri di logge; inoltre, come testimoniò poi lo stesso Fratello Camera, ex sottosegretario, il quale aveva accompagnato Fera e Burgess a Washington, l'Ambasciata italiana fu — per ordine di Giolitti — molto attiva a sollecitare la presa in considerazione dei secessionisti ed indebolire così la Massoneria italiana, che dava ombra allo statista di Dronero (6). Decisamente, come altri aveva già visto ai tempi della Chiesa Libera, il cavalier Fera era un governativo. « E Giolitti gli restituiva il favore ricevuto nel 1908, quando Fera aveva assunto in foro massonico la difesa del Ministro della P. I. e dei deputati che avevano votato il compromesso dallo stesso Ministro esibito, all'epilogo del dibattito sul catechismo nella scuola primaria ».

Morto il Fera nel 1915, il Burgess visse abbastanza a lungo da inserire efficacemente nei rapporti internazionali Raoul Vittorio Palermi, che nel 1925 avrebbe consegnato al fascismo la « sua massoneria », la quale sarebbe stata ugualmente messa al bando da Mussolini.

Furono molti i massoni evangelici che seguirono il Fera a « Piazza del Gesù », ma non furono tutti. Vi furono altresì i protestanti che

(6) Giuseppe Leti e Alessandro Tedeschi. La Maçonnerie Italienne, 1934.

continuarono ad appartenere alle logge rimaste alle dipendenze del Grande Oriente di Palazzo Giustiniani (queste logge erano, del resto, la grande maggioranza). Ed anche a « Palazzo Giustiniani » non mancarono, fra i rimasti e i ritornati, evangelici massoni che erano personalità di rilievo. Dev'essere qui ricordato il pastore Tito Signorelli, che sarebbe stato dopo la seconda guerra il capo del Rito Scozzese fifinalmente rigenerato e pronto a rientrare in pace e comunione con tutti gli altri del mondo, come avvenne poi dal 1946 al 1960, con il riconoscimento del Supremo Consiglio di Boston e quello del più volte menzionato Supremo Consiglio di Washington.

Ho il privilegio di aver conosciuto di persona altri degnissimi protestanti che furono massoni nel quindicennio che abbiamo tentato di esaminare: Franco Panza, Carlo Maria Ferreri, Nestore Cacciapuoti.

E sfogliando le nostre vecchie matricole, ho trovato anche il nome di Emanuele Sbaffi, pastore evangelico nato a Roma il 17 gennaio 1883 ed iniziato a Napoli, alla L. Propaganda, il *6 luglio 1922.* Un uomo per il quale il volgere dei tempi non significava nulla. Non bastandogli il peso della sua missione abbracciava la Massoneria, chiaramente destinata alla imminente persecuzione.

In un documento della pratica intestata al Supremo Consiglio d'Italia nell'archivio del Supremo Consiglio di Washington (una lettera del Fratello Pecorini al Fratello John Cowles, Sovrano Gran Commendatore del Supremo Consiglio del Rito Scozzese per la giuridizione Sud degli Stati Uniti) troviamo contestualmente il nome del pastore evangelico Franco Panza (che col Pecorini era stato designato dal Palermi a trattare l'unificazione col Supremo Consiglio, per intenderci, di Palazzo Giustiniani) e del pastore evangelico Carlo Maria Ferreri, che da parte di quest'ultimo Supremo Consiglio aveva accostato il Pecorini, pregandolo di mettere per iscritto la proposta che Pecorini aveva fatto a Losanna nel 1922: scambio di garanti di amicizia fra il Grande Oriente d'Italia e la sedicente Gran Loggia di piazza del Gesù e, per il futuro, accoglimento nel Rito Scozzese dei Massoni di entrambe le « obbedienze »; proposta conciliante, se pure non conforme a una corretta impostazione giuridica dal punto di vista massonico.

Riferendosi alla Massoneria, diceva il mio venerato maestro Tito Signorelli ai suoi colleghi di ministero evangelico: « Tu puoi essere un nostro avversario ma, in quanto sei pastore, non sei un profano ».

Invece, per il Gangale, lo scisma del 1908 segna l'anno della « iniziale parabola discendente del massonevangelismo ». E aggiungeva: « ora che la massoneria è ben morta » (scriveva, come ho detto, nel 1929), « ora che la tattica evangelmassonica è dimenticata dai vecchi ed ignorata dai giovani protestanti, è giusto riconoscere che il così detto 'politicantismo metodistico' e la conquista della massoneria fu una ginnastica pratica, un impulso ed un contatto duro con la realtà, pel protestantesimo italiano ».

Meno ingenerosamente (e del resto non sembra a nessuno cadavere il Protestantesimo mentre la Massoneria sembrava, nel 1929 a Gangale e ad altri, appunto un « cadavere » su cui « il protestantesimo aveva sciupato le sue prediche ») io concludo invece che dai protestanti i massoni hanno avuto le leggi, i rituali, la Prima Grande Luce della Massoneria. Che è, per intenderci, la Bibbia.

Oltre al Libro Sacro, alle norme, ai simboli essi hanno accolto — dal Protestantesimo — anche degli uomini. E questi sono stati — secondo il caso — grandi e piccoli, buoni e meno buoni, profittevoli e disastrosi, mentre a sua volta il Protestantesimo ha ricavato dalla Massoneria — in Italia — una certa influenza ambientale propizia al proprio apostolato.

E, all'interno delle Logge, ha ricavata la esibizione della Bibbia. Gente che sapeva leggere generalmente bene ma che la Bibbia non l'avrebbe altrove, vista mai.

Nell'archivio del Supremo Consiglio di Washington ho trovato due lettere mandate nel 1926 dal pastore metodista Ugo Bazoli, da Savona. Sul « Christian Science Monitor » egli aveva letto il messaggio indirizzato dal Sovrano Gran Commendatore John Cowles agli uomini politici d'America per invocare solidarietà a favore dei massoni italiani, perseguitati dal fascismo. E il Fratello Bazoli — già Venerabile della loggia Sabazia e presidente di una Camera Rituale — gli scrive per ringraziarlo e per dirgli che purtroppo il messaggio arriva troppo tardi: « Tutte le nostre Logge sono state occupate dai soldati del governo, in tutte le città, chiusi i locali, rubato il mobilio e proibite le sedute ».

Gangale vedeva quasi giusto: la Massoneria era quasi un cadavere. Le restava — sola — la capacità di risorgere...

Giordano Gamberini

Rassegna bibliografica

Briefe und Akten zum Leben Oecolampads, hrsg. von Ernst Staehelin, vol. II: 1527-1593 (=Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, vol. XIX), Heidelberg 1934, reprint New York - London ,John son Reprint Corporation, 1971, xiii, 897 p.

Questo volume, rimasto finora sconosciuto agli studiosi di storia valdese in Italia (la *Bibliografia valdese*, Boll. 93, non lo menziona), dev'essere segnalato almeno nella sua recente ristampa, per i documenti riguardanti l'adesione dei Valdesi alla Riforma, in esso contenuti.

Il n. 787 (pp. 503-510) è la *lettera questionario dei barbi Georges Morel e Pierre Masson a Ecolampadio*. Lo Staehelin ritiene che essa sia stata scritta dai due barbi a Basilea, dopo il colloquio con Ecolampadio e su richiesta di questi, quasi come memorandum. Suppone che le « reliquiae bibliothecae Oecolampadii », dalle quali lo Scultetus trasse questo documento per pubblicarlo nel 1620, fossero finite in possesso della famiglia di teologi Meyer. In particolare ricorda Wolfgang Meyer, professore di teologia a Basilea, che partecipò al sinodo di Dordrecht (1618-19) insieme a Scultetus. Rispetto all'edizione finora usata del Dickhoff, questa è arricchita non soltanto di tutte le citazioni bibliche, in parentesi quadre, ma anche della indicazione esatta dei passi degli scrittori cristiani antichi, cui i barbi alludono.

Il n. 788 (pp. 510-515) contiene la *prima risposta di Ecolampadio ai Valdesi*, datata da Basilea 13 ottobre 1530. Essa era già stata pubblicata in: *J. Oecolampadii et H. Zwinglii Epistolae libri quatuor*, Basel 1536, ristampata nel 1548 f. 2ro ss.; quindi in *Monumentum instaurati patrum memoria per Helvetiam regni Christi et renascentis evangelii, id est: epistolarum Johannis Oecolampadii et Hulrichi Zwinglii aliorumque eximiorum Jesu Christi servorum libri IV*, Basel, 1592, p. 6 ss.; poi in Scultetus e in Konrad Heinrich Barckhusen, *Animadversiones historicae in epistolam Johannis Oecolampadii de Waldensibus*, 1726. Lo Staehelin ricorda anche due traduzioni: la prima francese di Valérand Poullain, *Le Temporiseur*, 1550; l'altra tedesca di Karl Rudolf Hagenbach, *Johann Oekolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels*, in: « Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche », 2. Teil, 1859, p. 155 ss.

La nota 1) a p. 515, riferentesi ai rapporti dei Valdesi con Luca da

Praga e Thomas il Tedesco, e la lettera dei Valdesi al re Ladislao di Boemia-Ungheria, va riveduta in base agli studi più recenti di Amedeo Molnár (1).

La *seconda lettera di Ecolampadio ai Valdesi* (n. 790, pp. 517-519) è meno nota. Fu pubblicata nel passato nelle già menzionate raccolte di lettere di Ecolampadio e di Zwingli, *Epistolae* 1536 (1548), f. 4ro s. ed *Epistolae* 1592, p. 14 ss. Lo Staehelin la data da Basilea a metà o fine ottobre 1530. Morel e Masson si trattennero a Basilea fino al 17 ottobre, avrebbero avuto un altro colloquio con Ecolampadio prima di partire per Strasburgo (fra il 13 e il 17 ottobre), oppure in una sosta a Basilea durante il viaggio di ritorno, cioè verso la fine di ottobre. In questa lettera il Riformatore basileese risponderebbe a domande postegli dai due barbi in quest'ultimo colloquio. La prima questione si riferisce ai meriti umani e corrisponde alla *peticion* 27, secondo la numerazione dello Herzog (2), del testo valdese riguardante la giustificazione per fede (3); la seconda è sul diritto di difesa personale (=*peticion* 26) (4); la terza sulla libertà di lavorare la domenica e nei giorni festivi (=*peticion* 25) (5); la quarta riguarda il potere delle chiavi (=*peticion* 2) (6). La lettera dice inoltre della preminenza della parola di Dio di fronte a ogni consuetudine: *Interim oro, dilecti fratres, ut primatum semper habeat verbum Dei, cui nulla consuetudo, nulla ratio, nullus splendor prevaleat. Verbum Dei, etiamsi a minori dicatur, a maiore non contemnatur* (p. 518). Infine vi è una esortazione alle sorelle, che hanno fatto voto di verginità, a mantenersi col proprio lavoro, e non a spese della chiesa. *Si verae sorores sunt, vivant absque ecclesiarum sumptu.* Ecolampadio termina dicendo di avere ampiamente parlato di queste cose con M(orel), *is mentem nostram referet.* Similmente termina la prima lettera: *Caetera narravit G(eorgius) M(orel)...* Questi accenni a cose dette e non scritte spiegherebbero le copiose aggiunte fatte da Morel (per es. sulla giustificazione per fede) in quel suo scritto valdese, noto col nome erroneo di *47 peticions.*

Segue una lettera di Ecolampadio a Bucero per annunziargli il prossimo arrivo dei due barbi (n. 791, pp. 519 s.). È datata da Basilea, 17 ottobre 1530 (7). Fu già pubblicata nelle *Epistolae* 1536 (1548), f. 199vo ed *Epistolae* 1592, p. 924. Lo Staehelin ritiene probabile che Ecolampadio e Bucero avessero già parlato a Basilea degli inviati valdesi. *Venient ad te Waldenses illi, viri nimirum perquam pii, audituri et tuum in quibusdam consilium. Ostendent, quid illis responderim. Tu ne multis confabulationibus horas perdas, leges scripta mea et vel illis probatiora dato vel aliqua commendatiuncula approbato, ut sic a te in pace dimissi sua corrigere incipiant! Tu pro humanitate tua illos tractabis* (p. 519).

(1) Cfr. Boll. 90, pp. 54-57.
(2) Herzog, *Die romanischen Maldenser*, p. 335, 350-362.
(3) C-5-18 del Trinity College di Dublino, p. 81 ss.
(4) *Ivi*, p. 80.
(5) *Ivi*, p. 79.
(6) *Ivi*, p. 56.
(7) Monastier, *Histoire de l'Eglise Vaudoise.* I, p. 200 data erroneamente la lettera del 27 ottobre 1530.

Infine la *lettera di Morel e Masson a Bucero* (n. 817, p. 550). È tratta dal codice valdese c-5-18 di Dublino (8), che però lo Staehelin ha potuto vedere solo parzialmente in fotocopia. Egli ritiene che la relazione di Morel in valdese sia forse della fine dell'ottobre 1530. Nella quartultima riga della lettera il « vegues » è un errore di trascrizione o di stampa. Il ms. dice « degnes ».

VALDO VINAY

C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1969.

Leggendo l'introduzione di Vincenzo Cilento all'edizione italiana di questo volume del Cochrane apparso per la prima volta in edizione inglese con il titolo *Christianity and Classical Culture* nel 1939, ci si domanda il motivo per cui l'editore italiano ne abbia voluta la traduzione. Il Cilento infatti pone tante e tali riserve all'opera dello storico canadese che sorge il dubbio sull'autentico valore di questo ponderoso studio. A dire il vero su un unico punto possiamo concordare con il Cilento e cioè che quest'opera appare tardi nell'edizione italiana dati i grandi progressi che gli studi storici hanno compiuto in questi anni, soprattutto per merito di studiosi non italiani, se escludiamo il Momigliano, peraltro di formazione culturale in buona parte anglosassone. Dal 1940 ad oggi, infatti, sono trascorsi ben trent'anni e la storiografia sui rapporti tra cristianesimo e classicità ha compiuti passi da giganti talché la lettura del Cochrane se non fatta tenendo presente questi studi appare incompleta e settoriale — ed è appunto questa la colpa maggiore che gli imputa il Cilento ed a cui vorrebbe in parte ovviare, dando anche una notevole bibliografia, con la propria introduzione. Ma i punti di partenza e gli intendimenti della ricerca del Cochrane e quelli del Cilento se non sono diametralmente opposti sono certamente molto lontani.

Il Cochrane, morto nel 1945, e già professore di storia antica all'Università di Toronto, si propone « di analizzare — come egli scrive nella prefazione (p. 3) — la rivoluzione prodottasi nel pensiero e nell'azione quando il cristianesimo si diffuse nel mondo greco-romano ». I termini della ricerca vengono dunque delimitati dagli imperi di Augusto e di Teodosio. L'impero di Augusto inteso come attuazione degli ideali dei teorici politici dell'età repubblicana che avevano concepito lo stato come un ente naturale che pone le condizioni per il libero sviluppo della persona umana, l'impero di Augusto come il punto massimo ed eterno delle ambiziose concezioni classiche sullo stato, come perfetto modello di funzionalità e giustizia, come logico punto d'arrivo, in definitiva, di quegli ideali di perfezione e bellezza la cui origine risale al mondo greco, anche a quello più arcaico. L'altro termine del periodo invece è il momento finale della trasformazione e del fallimento di questa concezione politica statuale, è l'avvento dell'impero di Teodosio ed il trionfo del cristianesimo di s. Agosti-

(8) Pag. 5 s.

no. Di quel cristianesimo, cioè, che partito da concezioni filosofico-religiose, e di conseguenza politiche, differenti da quelle della classicità mina prima le basi dell'impero e poi, trasformando e trasformandosi, riempie di nuovi contenuti la struttura statuale e capovolge la funzione dello stato imperiale. Ancora nella politica umanitaria degli imperatori del secondo secolo qualcosa, pur tra notevoli difficoltà, permane dello spirito e dell'ideale augusteo, ma in seguito, nel tardo impero, Costantino dovrà definitivamente operare quella scelta che prima che personale sarà politica e sociale, una scelta che però — continua il Cochrane — non sarà sincera e convinta, ma opportunistica e dettata dalla ragion di stato della conservazione del potere. Ma l'esperienza da Costantino a Teodosio fallisce, e non potrebbe essere stato altrimenti: al logos classico d'interpretazione del mondo si sostituisce il « logos di Cristo, concepito come la rivelazione di una verità che non era nuova, ma eterna ed antica come il mondo [...]. In Cristo, quindi essi affermavano di possedere un principio di comprensione superiore a qualunque altro esistesse nel mondo classico. In nome di questa fede erano pronti a resistere o morire » (pp. 4-5). È così che dobbiamo riguardare — secondo il Cochrane — in s. Agostino e nei Padri postniceani per comprendere il messaggio civile e politico cristiano. La città terrena cristiana con i suoi valori ed ideali è vista come accettazione di un minor male in una prospettiva di trascendenza verso la città di Dio e si sostituisce ai valori della polis greco-romana.

Una ricerca di questo tipo non è certamente facile e ci sembrano ingiuste le valanghe di critiche che il Cilento muove al Cochrane accusandolo soprattutto di non aver tenuto in sufficiente conto tutta la problematica filosofica e religiosa del periodo, problematica che tuttavia il Cochrane — come egli stesso chiarisce nell'introduzione — ha voluto affrontare anche se si rende conto di non essere riuscito come storico nell'intento di darci un'opera pregevole anche sotto questo profilo che è sì fondamentale e determinante per un approfondito studio del periodo, ma che non costituisce — come riconosce del resto lo stesso Cilento — il tema principale della ricerca tutta volta, invece, a cogliere il momento politico dei rapporti tra classicismo e cristianesimo. Questo è quello che conta nel volume, ed è quello che voleva dire il Cohrane: fare dei paragoni con gli studi posteriori del Momigliano e del Marrou, anche se pertinenti per un'analisi storiografica, non sono i più centrati per valorizzare l'opera, che pur con i limiti che gli si possono riconoscere (ma non tutti quelli visti dall'estensore dell'introduzione, perché l'A. ha voluto scrivere qualcosa di ben diverso da quello che avrebbe desiderato il Cilento) merita tutta l'attenzione soprattutto di quegli studiosi di cose politiche che, come deve ammettere infine anche il Cilento per il quale « la storia non vuol essere solo politica ma etico-politica e, vorrei dire, social-religiosa », ritroveranno una serie di temi e problemi più propriamente politici ed inerenti alla trasformazione politica dell'impero di Augusto e Teodosio che meritano particolari impegnati approfondimenti. Ed è appunto dal diverso intendimento di scrivere storia tra il Cochrane, o almeno il Coch-

rane di quest'opera, e il Cilento che nasce il dissenso e la limitata comprensione di quest'ultimo.

GIAMPAOLO ZUCCHINI

STURM KL., *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis während seines ersten Aufenthalts in Strassburg 1542 bis 1547. Ein Reformkatholik unter den Vätern der Reformierten Kirche, (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche,* XXXI), 1971, 8°, pp. 292.

Heilige Ceremonien, Gottes und Götzen-Dienste aller Völcker der Welt oder eigentliche Vorstellung und summarischer Begriff der vornehmsten Gottes-dienstlichen Pflichten, Kirchen-und Tempel-Gebräuchen der christlich-und abgöttischen Völcker der gantzen Welt, welche nach des berühmten Vicarts Erfindung in Kupfer gestochen und verlegt worden durch David Herrliberger. Zürich, getruckt in bürcklischer Truckerey, 1746-1748, 2 voll. in 4°, paginaz. varia, numerose tav.

Segnaliamo la parte dedicata ai Valdesi, non menzionata nella *Bibliografia valdese* (Boll. 93). Il II vol. a pag. 19-21, dopo la « Vorrede », contiene una *Beschreibung der Waldenser Religion.* I Valdesi sono fatti risalire all'epoca apostolica, secondo la comune credenza di allora. La disciplina esercitata dal loro moderatore che, insieme a un anziano, visitava le comunità, predicava in esse, censurava i costumi per poi riferirne al sinodo, avrebbe perso la sua antica severità dopo il 1630. « Nell'antica disciplina ecclesiastica valdese la danza è chiamata una professione del diavolo » (pag. 21). L'autore nota anche l'articolo disciplinare contro le osterie, che egli trova non meno stupefacente: « Questa (l'osteria) è scuola del diavolo, dove egli compie i suoi miracoli in opposizione a quelli di Dio. Dio illumina i ciechi, dà la parola ai muti, l'udito ai sordi, fa camminare gli zoppi. Nelle osterie il diavolo rende ciechi coloro che vedono, sordi quelli che odono, balbuzienti quelli che hanno la favella, traballanti quelli che camminano » (ivi).

V. VINAY

Ibridismi storico-linguistici in opere recenti sui valdesi

È cosa piuttosto infrequente trovare oggi dei contributi sui Valdesi in opere straniere o redatte da stranieri, e perciò segnalo con piacere l'opera del missionario norvegese P. A. Bredvei uscita nel 1971 ad Oslo con un titolo (*Martyrkirken som overlevde*) e una « manchette » (*Den fantastiske fortellingen om Valdenserkirken - en martyrkirke i de italienske alper)* che indicano sufficientemente lo spirito con cui venne scritto il libro, cioè « il racconto fantastico della chiesa valdese: una chiesa di martiri sopravvissuta nelle alpi italiane ». Dico con piacere, anche se devo fare qualche riserva. Bene ha fatto l'autore ad illustrare la storia di questa chiesa, che è la nostra, partendo dalle sue lontane origini a Lione sul finire del secolo XII e mettendone giustamente in rilievo la dimensione europea, ma — come risulta dalle opere consultate — egli si è limitato a trar profitto solo dei contributi redatti o tradotti nelle tre lingue scandinave o in inglese, di epoca non recente, privandosi così volontariamente dell'apporto dell'odierna ricerca critica, sia essa rappresentata da studiosi cattolici (Dondaine, Thouzellier, Vicaire, Dossat, Cegna ecc.) o protestanti (Molnár, Koch, Selge ecc.) o per così dire neutri, di tendenza o liberale o marxista (Manselli, Werner ecc.). Naturalmente il missionario Bredvei non ha voluto fare dell'erudizione e perciò, mentre ci congratuliamo con lui per aver così vividamente presentato ai lettori norvegesi la storia di un movimento e di una chiesa che hanno sempre lottato attraverso i secoli per la libera predicazione del Vangelo, mi limito a qualche rilievo di dettaglio.

L'iniziatore del movimento valdese vien citato sotto il nome di *Pierre Valdéz* (lat. *Petrus Valdus*) o più spesso di *Valdus*, una forma comunque preferibile a quella comunemente usata dagli scrittori tedeschi di *Waldes* o di *Waldus*. Seguendo una tradizione ormai tramontata, l'autore non solo lo fa morire in Boemia, ma ce lo presenta addirittura come vescovo, intento ad ordinare presbiteri e diaconi: ora, è bene precisare che Valdesio si considerava solo come il rettore o priore di una comunità di compagni (*societas*, che da lui prese il nome di *valdesiana*), la cui unica ragion d'esistere consisteva nella predicazione del Vangelo a livello popolare, in perfetta povertà. Infine, parlando dei rapporti intercorsi nella prima metà del secolo XVI tra i Valdesi delle Alpi e i Riformatori d'ol-

tralpe, egli scrive testualmente che i discendenti dei Poveri di Lione furono lietamente sorpresi di sentire quanto avveniva in Germania e in Svizzera per opera di Lutero e di Calvino: ora, l'accenno a quest'ultimo è per lo meno prematuro perché a quell'epoca — siamo negli anni 1526-1532 — Calvino era ancora titolare di beneficî ecclesiastici a Noyon sua città natale.

* * *

Se questi « nei » sono in fondo perdonabili in un'opera di semplice divulgazione, sono meno giustificabili in contributi che si presentano con tutti i crismi dell'ufficialità scientifica. È questo il caso di uno studio di Angiola Massucco-Costa dell'Università di Torino su *Torre Pellice and its People*, apparso nel 1969 nella raccolta *Studies in multilingualism* (Leiden, E. J. Brill), che costituisce il vol. VIII degli *International Studies in Sociology and social Anthropology*. Non entrerò nel merito dell'indagine specifica, il cui esame lascio ben volentieri ai nostri giovani sociologhi, tanto più che essa venne fatta sotto l'egida dell'Istituto di Scienze Sociali dell'Unesco, con la collaborazione dell'Istituto Italiano di Psicologia Sociale e della Scuola di Assistenza Sociale di Torino. Piuttosto dirò che la ricerca della Massucco-Costa, contrariamente alla presentazione dell'editore della miscellanea, non è particolarmente centrata « sul linguaggio e sui problemi che possono sorgere quando gruppi di differenti tradizioni linguistiche convivono insieme », ma si dilunga con preferenza sulla differenza di religione tra cattolici e protestanti, i primi parlanti il piemontese, i secondi il francese, a partire almeno dalla pubblicazione nel 1535 della nota versione biblica dell'Olivétan: cioè, non un contributo sul bilinguismo, bensì — e mi si perdoni il neologismo — sul biconfessionalismo. Comunque, l'enumerazione dei paragrafi ce ne indica a sufficienza l'interesse sia storico che sociale antropologico linguistico e religioso: origine e situazione geografico-politica delle Valli e in particolare di Torre Pellice, tappe fondamentali della storia valdese, rapporti odierni tra cattolici e valdesi, tradizioni linguistiche, economia dell'ultimo dopo-guerra, livello dell'istruzione, situazione della famiglia e relazioni coi poteri costituiti prima durante e dopo il fascismo ecc., il tutto corredato da utilissime tabelle statistiche sulla popolazione, sulla stima reciproca tra cattolici e valdesi sull'abilità rispettiva a parlare gli idiomi in uso alle Valli (francese, italiano, piemontese e patois), sulle occupazioni degli uni e degli altri ecc. ecc.

Ciò che però non posso passare sotto silenzio è l'assenza di notizie aggiornate sulla storia delle origini del movimento valdese. Valdesio — manco a farlo apposta! — è citato sotto il duplice nome di *Peter Valdo* o *Waldo*, un ben strano ibridismo linguistico in un'opera scientifica sul « multilingualismo »! Le cose peggiorano quando l'autrice aggiunge che in italiano il nome di *valdese* implica un popolo vivente in valli, mentre quello tedesco di *Waldenses* potrebbe significare il popolo del « Wald » o foresta, e quello in antico francese di *Vaudes* significherebbe addirittura « strega » o « mago »! Sembra di essere tornati ai bei tempi di Bernardo di Fontcaude (fine sec. XII) o di Eberardo di Béthune (inizio sec. XIII),

in cui il primo faceva derivare il nome *Valdenses* dalla « valle densa di profondi errori in cui sono immersi », ed il secondo dalla « valle di lacrime » in cui dimorano! Tali « giochi etimologici » — come furono argutamente chiamati dal Manselli — li ritroviamo in documenti inquisitoriali dei secoli XIII-XIV pubblicati nel 1852 dallo Schmidt, presso i quali i *Waldenses* sono chiamati così « a valido mago vel a valle... quia in valle orti sunt ». Dà anche fastidio l'uso costante dell'aggettivo inglese *waldense* anzicché *waldensian*, nonché la serie impressionante di sbagli tipografici, specie nei nomi di località e nella bibliografia finale. Così Pinerolo è sempre citato con un femminile *Pinerola*, una volta Luserna è diventato *Inserna*, il re Carlo Alberto è metà italiano (*Carlo*) e metà francese (*Albert*), il nostro Comba Ernesto ha cambiato di nome (*Alberto*), il sottotitolo « Ricerche istoriche » della traduzione italiana dell'opera del Charvaz (stampato *Charvez*) del 1838 figura come editore del volume, la storia del Brez del 1796 in francese è citata con un titolo italiano, mentre quella del Bert del 1849 in italiano è ricordata con un titolo francese ricco di perle giapponesi, e così via! La spiegazione di queste sciatterie non può essere tutta addebitata all'ignoranza linguistica del proto olandese (*intellectual* per « intellectuel », *Society* per « Société », *Piedmonte* per « Piemonte » ecc.), così come non c'è ragione obbiettiva perché gli autori citati nella bibliografia si fermino alla lettera L (Léger). Infine, se si menziona — e anche qui con svarioni — l'opera del De Rochas d'Aiglun del 1880 sulle Valli Valdesi, perché non aggiungere il contributo fatto da costui in collaborazione col Chabrand nel 1877 intorno al *Patois des Alpes Cottiennes*, e magari lo studio più impegnativo del Morosi su *L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte* nell'Archivio glottologico italiano » del 1890-92?

Giovanni Gonnet

INDICE

STUDI


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7788